FRIEDRICH NIETZSCHE

DE MI VIDA
EL NACIMIENTO DE LA TRAGEDIA
SOBRE VERDAD Y MENTIRA EN SENTIDO EXTRAMORAL
LOS FILÓSOFOS PREPLATÓNICOS
SOBRE LA UTILIDAD Y EL PERJUICIO DE LA HISTORIA PARA LA VIDA
EL CAMINANTE Y SU SOMBRA
LA CIENCIA JOVIAL

ESTUDIO INTRODUCTORIO
por
GERMÁN CANO



EDITORIAL GREDOS

MADRID

López de Hoyos, 141 - 28002 Madrid.
www.editorialgredos.com

FOINSA EDIFILM · FOTOCOMPOSICIÓN
TOP PRINTER PLUS · IMPRESIÓN
Depósito legal: M-38571-2009.
ISBN: 978-84-249-3620-4

Impreso en España - Printed in Spain.

CONTENIDO

NOTA DE TRADUCCIÓN

Posiblemente sea *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida* uno de los escritos que más posibilidades nuevas ofrece a la futura investigación nietzscheana y, a la vez, uno de los más complejos. Como es sabido, en general las obras de Nietzsche están repletas de alusiones, implícitas la mayor parte de las veces. En la presente edición el lector encontrará notas aclaratorias del texto, algunas de ellas provementes de la edición de G. Colli y M. Montinari.

PREFACIO

«Por lo demás, me es odioso todo aquello que únicamente me instruye, pero sin acrecentar mi actividad o animarla de inmediato.» Con estas palabras de Goethe, a modo de un *Ceterum censeo*[1] expresado enérgicamente, quisiera comenzar nuestra consideración sobre el valor o la inutilidad de la historia. En ella se describirá en realidad por qué la enseñanza sin vivificación, por qué el saber en el que se debilita la actividad y por qué únicamente la historia como preciosa superfluidad del conocimiento y artículo de lujo ha de resultarnos, según las palabras de Goethe, seriamente odiosa, pues todavía nos faltaría lo más necesario, al no ser lo superfluo sino enemigo de lo necesario. Es cierto que necesitamos la historia, pero la necesitamos de un modo distinto a la del ocioso mimado en el jardín del saber, pese a que éste contemple con desprecio nuestras necesidades y las considere rudas y carentes de gracia. Esto quiere decir que necesitamos la historia para la vida y para la acción, aunque, en realidad, no para su cómodo abandono, ni para paliar los efectos de una vida egoísta y de una acción cobarde y deshonesta. Sólo en la medida en que la historia sirve a la vida queremos servirla nosotros, aunque exista una manera de practicarla y una apreciación de la misma por la que la vida se atrofia y degenera: un fenómeno cuyos curiosos sín-

[1] Se trata de una alusión a la célebre frase de Catón «Ceterum censeo Carthaginem esse delendam» [por otra parte, soy de opinión de que Cartago debe destruirse] con la que éste solía concluir cualquier discurso o tópico hasta que finalmente incitó a los romanos a emprender la tercera guerra púnica. Posiblemente esta referencia la proporcione Plutarco y sus *Vidas paralelas* (*vid.* nota 42). Por otro lado, las palabras de Goethe provienen de una carta dirigida a Schiller el 19 de diciembre de 1798. Puede consultarse para ello: (A. Ruest, ed.,) *Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe (1794-1805)*, Berlín, Hermann Seemann, 1900.

tomas hay que llevar ahora a la experiencia de nuestro tiempo de un modo tan necesario como doloroso.

Me he esforzado por explicar una sensación que me ha atormentado con bastante frecuencia; me vengo de ella entregándola a la luz pública. Tal vez exista alguien que, motivado por tal descripción, me explique que también conoce dicha sensación, pero que yo no la he sentido de un modo suficientemente natural y auténtico y, por tanto, no he sabido expresarla con la debida seguridad y madurez de experiencia. Puede que éste sea el caso; pero la gran mayoría dirá que éste no es sino un sentimiento del todo falso, antinatural y abominable, cuando no absolutamente ilícito. En realidad, con esta sensación me he mostrado indigno de tan poderosa orientación histórica del presente, tal y como es conocida desde hace dos generaciones entre los alemanes. De cualquier modo, en tanto que me atrevo con la descripción natural de mi sentimiento, intento estimular más que dificultar el beneficio general, pues de este modo ofrezco a muchos la oportunidad de alabar la anterior orientación temporal ya mencionada. Por mi parte, sin embargo, obtengo algo a mi entender de más valor que tales conveniencias: el hecho de estar instruido públicamente sobre nuestro tiempo y ser consciente de esta situación en su justa medida.

Esta meditación es también *intempestiva* porque intento comprender algo de lo que con razón se enorgullece este tiempo, su cultura histórica, como algo perjudicial, como defecto y carencia de esta época. Porque creo, incluso, que todos nosotros sufrimos una ardiente fiebre histórica y que, como mínimo, deberíamos reconocer que la sufrimos. Si, como dijo Goethe, cultivamos nuestros vicios simultáneamente al lado de nuestras virtudes,[2] y si, como cualquiera sabe, una virtud hipertrofiada —como así me parece que es el sentido histórico de nuestro tiempo— puede muy bien llegar a convertirse en causa del posible deterioro de un pueblo como un vicio hipertrofiado, entonces se me debe permitir exponer estas opiniones con toda libertad. Tampoco, dicho sea esto sin ánimo de exculpación, debería silenciarse que las experiencias que provocaron estas torturantes sen-

[2] J. W. Goethe, «Dichtung und Wahrheit» III, 13, en *Sämtliche Werke*, Múnich, Deutscher Tachenburch, 1977 (*Obras completas* [trad. de Cansinos Assens], Madrid, Aguilar, 1957). Desde ahora, salvo cuando se diga lo contrario, esta referencia será la utilizada para las obras de Goethe. Por otro lado, una interesante visión general de la posición goethiana frente a la historia, tremendamente presente a lo largo de la intempestiva, la ofrece la obra ya clásica de F. Meinecke: *El historicismo y su génesis,* México, F.C.E., 1993, págs. 379-495.

saciones proceden de mí mismo, y que sólo mediante la comparación con otros tiempos, en concreto, sólo en tanto discípulo de la Antigüedad, sobre todo de los griegos, he llegado a tener tales experiencias intempestivas como hijo de este tiempo actual. Una experiencia a la que tengo derecho, por tanto, a causa de mi trabajo como filólogo clásico. Porque no sabría qué sentido tendría la filología en nuestra época si no fuera el de actuar intempestivamente dentro de ella. Dicho en otras palabras: con el fin de actuar contra y por encima de nuestro tiempo en favor, eso espero, de un tiempo futuro.

I

Contempla el rebaño que pasta delante de ti: ignora lo que es el ayer y el hoy, brinca de aquí para allá, come, descansa, digiere, vuelve a brincar, y así desde la mañana a la noche, de un día a otro, en una palabra: atado a la inmediatez de su placer y disgusto, en realidad atado a la estaca del momento presente y, por esta razón, sin atisbo alguno de melancolía o hastío. Ver esto se le hace al hombre duro, porque él justo se vanagloria de su humanidad frente a la bestia y, sin embargo, fija celosamente su mirada en su felicidad.[3] Porque él, en el fondo, sólo quiere esto: vivir sin hartazgo y sin dolores como el animal, aunque lo quiera, sin embargo, en vano, porque no lo quiere tal y como lo quiere éste. Así el hombre pregunta al animal: «¿Por qué no me hablas de tu felicidad y únicamente me miras?». El animal quiere responderle y decirle: «Esto pasa porque siempre olvido lo que quisiera decir». Entonces, también se olvidó de esta respuesta y calló, de modo que el hombre se quedó asombrado.

Pero también se asombró de sí mismo por no poder aprender a olvidar y depender siempre del pasado; y es que cuanto más lejos vaya,

[3] Aunque no sea citado, Nietzsche recoge esta contraposición entre el animal que vive felizmente el presente y el hombre agobiado por el paso del tiempo del poeta italiano Giacomo Leopardi, en concreto del poema «Canto nocturno de un pastor en Asia». A tenor de sus similitudes con otras importantes referencias espirituales de Nietzsche (Hölderlin, Schopenhauer), no puede despreciarse la influencia del poeta italiano, sobre todo en lo referente a la temática de la «fragilidad del genio». En *La ciencia jovial* [CJ] 92, por ejemplo, Leopardi es considerado, junto a Merimée, Emerson y Walter Savage, uno de «los maestros en prosa del siglo». Nietzsche poseía en su biblioteca la traducción alemana de R. Hamerling (Hildburghausen, 1866), *Gedichte von Giacomo Leopardi*. Destacar, por último, que el poema vuelve a ser transcrito en el fragmento póstumo KSA, VII, 30, (2).

cuanto más rápido corra, esa cadena siempre le acompaña. Es asombroso: ahí está el instante presente, pero en un abrir y cerrar de ojos desaparece. Surge de la nada para desaparecer en la misma nada. Sin embargo, luego regresa como un fantasma perturbando la calma de un presente posterior. Continuamente se separa una hoja del libro del tiempo, cae y se aleja aleteando para, de repente, volver al seno del hombre. Entonces, al mismo tiempo que el hombre dice «me acuerdo», envidia al animal que olvida enseguida mientras observa cómo ese instante presente llega a morir realmente, vuelve a hundirse en la niebla y en la noche desapareciendo para siempre. Así vive el animal de manera *no histórica [unhistorisch]*, pues se aparta del tiempo de modo similar a un número que no deja como resto ninguna fracción fantástica y aparece completa y absolutamente como lo que es, pues no puede ser otra cosa que sincero. Por el contrario, el hombre intenta levantarse con todas sus fuerzas de ese gran y pesado lastre que es su pasado. Éste no hace sino aplastarle hacia abajo o doblegarle hacia los lados, obstaculizando su marcha como un peso invisible y oscuro que aparentemente alguna vez puede rechazar, como él hace demasiado gustosamente delante de sus semejantes, a fin de despertar su envidia. Por esta razón no puede sino emocionarle, como si de un paraíso perdido se tratase, ver un rebaño pastando o al niño que juega en confiada inconsciencia entre las cercas del pasado y el futuro sin tener aún que rechazar nada de su pasado. Sin embargo, ese juego un día tendrá que ser perturbado, pues demasiado pronto será invocado por el pasado. En ese momento aprenderá la palabra «fue», esa máxima que aparece al hombre para recordarle, por medio de la lucha, el sufrimiento y el tedio, lo que es en el fondo su existencia: un *imperfectum* que nunca llega a realizarse de modo completo. Todo ello hasta que un buen día la muerte, finalmente, traiga el ansiado olvido, sustrayendo la posibilidad del presente y del existir y presentando el sello de ese conocimiento que enuncia que la existencia es un ininterrumpido haber sido, algo que vive negándose, consumiéndose y contradiciéndose continuamente.[4]

Si lo que hace aferrarnos y estimularnos a los vivientes a la vida es la felicidad, la aspiración a la renovada felicidad, posiblemente nin-

[4] Esta idea no tanto biológica como «temporal» de vida puede verse en CJ, *Libro primero,* 26: «Vivir, esto significa: derribar continuamente algo de uno mismo que quiere morir; vivir, esto significa: ser cruel e implacable contra todo lo que se vuelve débil y viejo dentro de nosotros».

gún filósofo tenga más razón que el cínico, pues la felicidad de animal es la prueba viviente de la razón de los derechos del cínico. La más pequeña dicha, siempre que no se interrumpa y nos haga felices, es incomparablemente una felicidad mayor que cualquier tipo de dicha que sólo se manifieste de modo rapsódico, es decir, como capricho o loca ocurrencia en medio del puro displacer, deseo o carencia. Pero en las más pequeñas y grandes dichas hay algo que hace que la felicidad sea tal: el poder olvidar o, dicho de manera más erudita, la capacidad de poder sentir de manera no histórica, abstrayéndose de toda duración. Quien es incapaz de instalarse, olvidando todo lo ya pasado, en el umbral del presente, quien es incapaz de permanecer erguido en un determinado punto, sin vértigo ni miedo, como una diosa de la victoria, no sabrá lo que es la felicidad o, lo que es peor, no hará nunca nada que haga felices a los demás. Imaginemos el caso extremo de un hombre al que se le hubiera desposeído completamente de la fuerza de olvidar, alguien que estuviera condenado a ver en todas partes un devenir.[5] Ese hombre no sería capaz de creer más en su propia existencia, ya que vería todas las cosas fluir separadamente en puntos móviles. Se perdería así en esta corriente del devenir. Como ese discípulo consecuente de Heráclito, apenas se atrevería ya a levantar un dedo.[6] Y es que en toda acción hay olvido, de igual modo que la vida de todo organismo no sólo necesita luz sino también oscuridad. Un hombre que sólo sintiera por entero históricamente se asemejaría, por tanto, a alguien obligado a prescindir del sueño o a un animal que tuviera que vivir condenado continuamente a rumiar. Es posible vivir casi sin recuerdos, e incluso vivir feliz, como muestra el ejemplo del animal, pero es completamente imposible vivir en general sin olvidar. O, para explicar mi tema de modo más sencillo: *existe un grado de vigilia, de rumia, de sentido histórico, en el que se daña lo vivo para, finalmente, quedar destruido, tanto en un pueblo, en una cultura o en un hombre.*

Para determinar este grado, y, sobre este fundamento, los límites en los que el pasado ha de olvidarse para no convertirse en sepulture-

[5] Puede compararse con esto el célebre cuento de Borges, «Funes el memorioso», en *Ficciones*, Madrid, Alianza, 1997.

[6] Nietzsche se refiere aquí a Cratilo, quien pensaba que, dado que no puede existir un juicio verdadero sobre algo que está siempre cambiando, uno no debería decir nada, sino tan sólo mover un dedo. *Vid.* Aristóteles, *Metafísica*, [trad. Valentín García Yebra], Madrid, Gredos, 1990, Libro IV, 1010 a12.

ro del presente, se tendría que conocer exactamente el grado de *fuerza plástica* de un hombre, de un pueblo o de una cultura; quiero decir: esa fuerza para crecer por sí misma, ese poder de transformar y asimilar lo pasado y extraño, de sanar las heridas, de reemplazar lo perdido, de regenerar las formas destruidas... Existen hombres que poseen esta fuerza en un grado tan bajo que, a través de una única vivencia, de un único dolor, como resultado de una única pequeña injusticia o de un minúsculo rasguño, se desangran incurablemente. Pero también existen, al contrario, los invulnerables a los más salvajes y horribles accidentes de la vida e incluso a los hechos de su propia maldad hasta el extremo de que en medio de ellos, o poco después, llegan a un regular bienestar y a una conciencia tranquila. Cuanto más poderosas son las raíces de la naturaleza más íntima de un hombre, tanto mayor cantidad de pasado logra apropiarse o apresar. Y si se piensa en la más poderosa y enorme naturaleza jamás imaginada, tendremos que reconocer que no existiría para ella ningún tipo de limitación histórica que pudiera actuar sobre ella de modo agobiante y perjudicial, pues atraería todo lo pasado, propio y extraño hacia sí, lo asimilaría y lo transformaría en sangre.[7] Lo que una naturaleza semejante no llega a dominar, lo sabe olvidar, dejando esto simplemente de existir; de este modo, el horizonte permanece cerrado, completo en sí mismo. Nada recordará que existen más allá de ella hombres, pasiones, doctrinas y fines distintos. Ésta es una ley general: todo lo vivo sólo puede ser sano, fuerte y productivo dentro de un horizonte. Si es incapaz de trazar a su alrededor tal horizonte, o, por otra parte, demasiado solipsista para poder inte-

[7] En toda la segunda intempestiva están muy presentes las alusiones a la escritura estoica de los *hypomnemata*. La comparación de las metáforas del cuerpo y de la *digestión*, desarrolladas posteriormente en este ensayo, con la cuestión de «la escritura de sí» era un tema muy común en Séneca. La escritura, por tanto, y el trabajo de uno mismo con uno mismo han de transformar las cosas vistas u oídas «en fuerzas y en sangre» *[in vires, in sanguinem]*. *Vid.* Séneca, *Cartas a Lucilio* [trad. Ismael Roca], Madrid, Gredos, 1994, especialmente cartas 2 y 84. Aquí Nietzsche pone del mismo modo en relación la cuestión de *la falta de estilo* con el exceso de lectura y el cambio continuo, pues éste dispersa y favorece la *stultitia* (la agitación del espíritu, la inestabilidad de la atención, el afán curioso de novedades), pero también destaca el contraste entre el valor positivo concedido a la posesión de un pasado del que se puede aprender y disfrutar y la actitud incierta y perturbada del espíritu vuelta hacia el futuro. Para este tema: M. Foucault, «L'écriture de soi», en *Dits et écrits* IV, Gallimard, 1994, págs. 415-430.

grar su propia perspectiva en el interior de una extraña, llegará al ocaso enfermo y agotado demasiado prematuramente. La jovialidad, la buena conciencia, la alegría en el actuar, la confianza en el futuro —todo ello depende, tanto en un individuo como en un pueblo, de que exista una frontera, un límite que separe aquello que es claro y capaz de ser abarcado desde una perspectiva de todo lo que es oscuro y no visiblemente iluminado; pero también depende de que se sepa justa y oportunamente tanto qué olvidar como qué recordar, del poderoso instinto para distinguir en qué momento es necesario sentir de modo histórico o no histórico. Ésta es precisamente la tesis propuesta a la reflexión del lector: que *lo ahistórico y lo histórico son en igual medida necesarios para la salud de un individuo, de un pueblo o de una cultura.*

En este sentido, cualquiera puede entender esta observación: por mucho que la ciencia y el sentimiento histórico de un hombre sea muy limitado, por mucho que su horizonte sea tan estrecho como el de los habitantes del valle de los Alpes, por mucho que manifieste en cada juicio una injusticia y en cada experiencia la creencia errónea de ser el primero en formularla, este hombre, pese a todas sus injusticias y errores, conservará una insuperable salud y vigor y alegrará cualquier mirada. Sin embargo, muy cerca de éste, otro hombre mucho más justo e ilustrado caerá enfermo y se debilitará, porque las líneas de su horizonte siempre se desplazan continuamente y porque no logrará liberar de las demasiado delicadas redes de sus justicias y verdades un robusto querer y desear. Ya hemos visto, en contraposición a esto, a ese animal que habita de manera totalmente ahistórica y casi en el interior de un horizonte unidimensional, pero que vive en una cierta dicha, por lo menos ajeno al hastío y al fingimiento. Por consiguiente, tendremos que dictaminar que la capacidad de poder sentir de manera no histórica es mucho más importante y originaria en la medida que constituye el fundamento sobre el que puede en general desarrollarse y crecer algo justo, sano y grande, algo, en definitiva, auténticamente humano. Lo ahistórico es, pues, semejante a una atmósfera envolvente en la que se desarrolla únicamente vida, pudiendo ésta desaparecer si esta atmósfera se destruye. Es verdad que el hombre sólo llega a ser hombre en tanto que pensando, reflexionando, comparando, separando y sintetizando limita ese elemento ahistórico, y en tanto que forma en el interior de esa envolvente nube un poco de claridad luminosa y resplandeciente, es decir, mediante esa fuerza de utilizar el pasado como ins-

trumento para la vida, transformando lo acontecido en Historia nueva. Pero no es menos cierto que, por medio del exceso histórico, el hombre deja, por el contrario, de serlo. Por eso, sin esa envoltura de lo ahistórico, no habría nunca llegado a ser hombre ni se atrevería a comenzar siquiera a serlo. ¿Dónde se encuentran esos hechos que el hombre es capaz de realizar sin antes haber ingresado en esa capa vaporosa de lo ahistórico? O para dejar de lado las imágenes e ilustrarlo mejor con un ejemplo: imagínese un hombre arrastrado e impulsado por una pasión hacia una mujer o hacia un ideal... ¡Qué cambiado está su mundo! Mirando hacia atrás se siente ciego, si mira a su alrededor, para percibir lo extraño, lo oye como un sonido sordo sin ningún significado. Todo lo que él percibe en general nunca lo percibió tan realmente, tan palpablemente cercano, colorido, vibrante e iluminado, como si ahora él comprendiera el mundo con todos sus sentidos. Y es que todas sus apreciaciones han cambiado y desplazado su valor de antaño; incluso no es capaz de apreciar ya algunas cosas porque apenas puede sentirlas. En este momento se pregunta si no habría sido hasta ahora un mero bufón de extrañas palabras y de extrañas opiniones; se maravilla de que su memoria gire sobre un mismo círculo incansablemente y, sin embargo, esté tan débil y cansada para dar un único salto fuera de este círculo. Es éste, desde luego, el estado más injusto del mundo, pues es estrecho, desagradecido con el pasado, ciego frente a los peligros, sordo a los avisos, algo así como un pequeño torbellino en un mar muerto de noche y olvido. Y, pese a todo, este estado (ahistórico y contrahistórico de principio a fin) es el seno donde no sólo nace una acción injusta, sino toda acción justa. Y ningún artista logrará su imagen pretendida, ningún jefe militar su victoria, ningún pueblo la libertad anhelada, sin antes haberla deseado y anhelado en un estado ahistórico de este tipo. Así como, según las palabras de Goethe,[8] el hombre que actúa, siempre carece de conciencia, así éste, también desprovisto de la ayuda del saber, habrá de olvidar lo principal para centrarse en lo único que le importa y ser injusto frente a lo que permanece a su espalda sin reconocer más que un único derecho: lo que debe realizarse en ese momento. De este modo, cualquier hombre que actúa ama su acción infinitamente más de lo que en reali-

[8] «El hombre de acción es siempre inconsciente, nadie tiene consciencia, salvo el que observa», palabras de Goethe en *Sprüche in Prosa*, recogidas en *Gedanken aus Werken*, Múnich, F. Bruckmann, pág. 80.

dad merece ser amada.[9] Y las mejores acciones acontecen en semejante exceso de amor, por más que, en cualquier caso, sean indignas de este amor y su valor sea incalculable.

Cualquiera que esté en la posición de olfatear y respirar repetidamente esta situación de atmósfera ahistórica en la que se origina cualquier gran acontecimiento histórico, podría ser capaz entonces, en tanto ser cognoscente, de elevarse a ese punto de vista *suprahistórico [überhistorisch]* ya descrito por Niebuhr[10] como un posible resultado de la observación histórica. «Al menos para una cosa —dice éste—, es útil la Historia, si se la concibe con claridad y en detalle: para darnos cuenta de que los más grandes y excelsos espíritus de nuestra raza humana ignoran de qué modo tan arbitrario y casual su visión ha llegado a dar forma a lo que ven y a lo que exigen ver violentamente a cualquiera. Y decimos violentamente porque la intensidad de su conciencia es excepcionalmente grande. Quien no conoce esto de modo claro y general y no lo ha comprendido, es avasallado por la idea de la aparición de un poderoso espíritu que lleva la suprema pasión a una forma determinada.» Podría entonces llamarse «suprahistórico» *[überhistorisch]* a semejante punto de vista, puesto que quien lo adoptase no podría ya sentir completamente ninguna tentación de seguir viviendo y cooperando en la marcha de la Historia, ya que habría reconocido finalmente la única condición de cualquier suceso histórico: la ceguera e injusticia de los hombres que actúan. Es más: incluso se habría curado por fin de la tentación de tomar a la historia, de ahora en adelante, demasiado en serio. Habría aprendido de cualquier hombre, de cualquier vivencia, sea entre griegos o turcos, en una hora del siglo I o XIX, a responder a la pregunta de cómo y para qué se vive. Si alguien preguntara a sus conocidos si desearían volver a vivir otra vez los últimos diez o veinte años, comprobaría fácilmente cuál de todos ellos estaría preparado para ese punto de vista suprahistórico. Y es que, efectivamente, todos contestarían que no, aunque argumentarían ese «no» de diferentes maneras. Alguno, quizás, esperando con confianza que «los

---

[9] En esta reivindicación del papel positivo de la «pasión», Nietzsche coincide con Hegel y, en cierta medida, con la filosofía de la historia de Kant, quien opinaba que sin pasiones egoístas la humanidad nunca progresaría.

[10] Se refiere al historiador alemán y especialista en el imperio romano Barthold Georg Niebuhr. Su obra *Historia de Roma* había sido alabada por Goethe como ejemplo combinado de crítica e intuición. Muy posiblemente Nietzsche conociera tal referencia.

próximos veinte años fuesen mejores». Son aquellos de los que dice David Hume irónicamente:

> Y de las heces de la vida, esperan recibir
> lo que la primera y vivaz carrera dar no pudo.[11]

Llamémosles hombres históricos. Su mirada fija en el pasado los empuja hacia el futuro, estimula su valor para medirse más tiempo con la vida, enciende en ellos la esperanza de que la justicia vendrá, de que la felicidad se encuentra detrás de una montaña que tendrán que escalar. Creen estos hombres históricos que el sentido de la existencia saldrá cada vez más a la luz en el transcurso de un *proceso*, de ahí que sólo miren hacia atrás para, a través de la consideración de los procesos anteriores hasta el momento actual, comprender el presente y aprender a desear el futuro de manera más intensa; pero no saben hasta qué punto es ahistórica su manera de pensar y actuar en la Historia y en qué medida su ocupación histórica no es un instrumento del conocimiento puro sino de la misma vida.

Pero esa pregunta, cuya primera respuesta ya hemos oído, bien pudiera ser contestada de otra manera. ¡Con un «no» de nuevo, por supuesto!, pero con un «no» argumentado de otra manera. Con ese «no» del hombre suprahistórico que no ve la salvación en el proceso, para quien, más bien, el mundo está completo y logra su fin en cualquier momento particular. Pues, ¿qué podrían diez años más enseñar que no hayan enseñado los diez anteriores?

Los hombres suprahistóricos nunca han estado de acuerdo entre ellos sobre si el sentido de la enseñanza es la felicidad o la resignación, la virtud o la penitencia; pero, opuestos a todos los modos de considerar el pasado, son bastante unánimes en la aceptación de la siguiente tesis: el pasado y el presente son uno y el mismo, esto es, típicamente semejante en toda su diversidad y, como omnipresencia de tipos eternos, una estructura estática de valores inmutables y de eterno significado. Así como cientos de lenguajes diferentes corresponden a las necesidades típicamente fijadas del hombre, y al igual

---

[11] *And from the dregs of life hope to receive, / what the first sprightly running could not give.* La cita que a su vez reproduce Hume proviene de John Dryen (Aureng-Zebe, acto IV, escena I) y es recogida por Nietzsche de *Diálogos sobre la religión natural*, parte X ([trad. de Carmen García Trevijano], Madrid, Tecnos, 1994).

que alguien que comprendiera estas necesidades no sería capaz de aprender nada nuevo de todos estos lenguajes, así el pensador suprahistórico ilumina toda la Historia de los pueblos y los individuos desde dentro, revelando de manera clarividente el significado original de los diferentes jeroglíficos, eludiendo, lenta y hasta cansinamente, el incesante flujo de los nuevos signos escritos. ¿Cómo no iba éste, en la abundancia infinita de lo acontecido, a desembocar en la saciedad, en la sobresaturación, incluso en el hastío vital? Tal vez el más osado esté dispuesto a decir a su propio corazón las siguientes palabras de Giacomo Leopardi:

> Las cosas no merecen tus latidos, ni es digna de suspiros
> la tierra. Hiel y tedio
> la vida es, nada más, y fango el mundo
> Cálmate.[12]

Pero dejemos a los hombres suprahistóricos su sabiduría y también su hastío. Porque hoy queremos más bien satisfacernos con nuestra ignorancia desde el fondo de nuestros corazones y volvernos hombres activos, hombres de progreso, veneradores del proceso. Puede ser que nuestra estima por lo histórico sólo sea un prejuicio occidental. ¡Mientras no nos quedemos quietos y progresemos como mínimo dentro de este prejuicio...! ¡Mientras aprendamos cada vez más que se debe impulsar la historia desde los fines de la *vida*...! De este modo no nos importaría ser inferiores a los hombres suprahistóricos, poseedores de mayor sabiduría que nosotros... Porque mientras pudiéramos estar seguros de poseer más vida que ellos nuestra ignorancia tendría de cualquier modo mucho más futuro que toda su sabiduría. Y para que con ello no quedara ninguna duda sobre el sentido de esta contraposición entre vida y conocimiento, quisiera proponer sin ningún tipo de rodeos algunas tesis, ayudándome a su vez de un modo de proceder bien probado desde hace tiempo.

Un fenómeno histórico pura y completamente conocido, así como reducido a ser un fenómeno cognoscitivo es, para quien lo conoce de

---

[12] Poema de Giacomo Leopardi titulado «A se estesso» [A sí mismo], en *Antología poética* [edición y traducción de Eloy Sánchez], Valencia, Pre-Textos, 1988, pág. 87. Recogemos dicha traducción del poema. Aunque se desconoce la fecha exacta de composición, es muy probable que Leopardi compusiera este desesperado poema en 1833, después de una importante ruptura sentimental.

esta forma, algo muerto: porque reconoce allí la ilusión, la injusticia, la pasión ciega y, en general, todo el horizonte terrenalmente oscurecido que rodea a ese fenómeno y —justo en ello— también su poder histórico. Este poder se ha convertido ahora, para quien lo ha conocido, en algo impotente, aunque tal vez no fuera así para él en cuanto ser vital.

La Historia, pensada como ciencia pura y convertida en soberana, sería para la humanidad una especie de conclusión de la vida, un ajuste final de cuentas. Sólo si la educación histórica va acompañada de una poderosa y nueva corriente vital, de una cultura en devenir, por ejemplo, cuando es dominada y guiada por una fuerza superior —y entonces no domina y guía únicamente ella misma— es algo saludable y prometedora de futuro.

La historia, en la medida en que sirve a la vida, está al servicio de un poder no histórico y, por tanto, en esta subordinación, no puede —ni debe ser— nunca una ciencia pura, como es el caso de las matemáticas. Así, la pregunta de hasta qué punto la vida necesita, en general, estar al servicio de la historia es una de las preguntas y preocupaciones más elevadas en lo referente a la salud de un hombre, de un pueblo o de una cultura, porque existe una situación de sobresaturación histórica que desmenuza la vida y provoca su degeneración, al mismo tiempo que de la misma historia.

2

Pero que la vida necesita el servicio de la historia es algo que debe comprenderse tan claramente como la tesis —que se demostrará más tarde— de que un exceso de historia daña a lo viviente. En un triple sentido pertenece la historia al ser vivo: le pertenece como alguien que necesita actuar y esforzarse, como alguien que necesita conservar y venerar, y, finalmente, como alguien que sufre y necesita liberarse. A esta trinidad de relaciones corresponden tres maneras de abordar la historia. Así se distinguirá una historia *monumental*, una *anticuaria* y una *crítica*.

La Historia pertenece, sobre todo, al que quiere actuar, al poderoso, a aquel que mantiene una gran lucha y necesita modelos, maestros o consuelo, mientras que, paralelamente, no es capaz de encontrarlos ni entre sus camaradas ni en su presente. Así, por ejemplo, perteneció a Schiller. Nuestro tiempo es tan malo, como dijo Goethe, que

el poeta no encuentra a su alrededor ninguna naturaleza adecuada.[13] Teniendo en cuenta al hombre activo, Polibio,[14] por ejemplo, define la historia política como la justa preparación al gobierno de un Estado, así como una maestra extraordinaria que, a través del recuerdo de los infortunios de los otros, nos exhorta a soportar con firmeza las veleidades de la fortuna. Por eso, a quien aquí haya aprendido a reconocer el sentido de la historia, le ha de molestar profundamente observar a todos estos viajeros curiosos o pedantes micrólogos escalar sobre las pirámides de los grandes pasados; allí donde busca las incitaciones a la emulación y a la superación de uno mismo, no desea encontrarse a ese ocioso que, ansioso de distracciones o de sensaciones, vaga de un lado a otro como por entre los tesoros artísticos guardados en una galería. Para que el hombre activo, en medio de estos ociosos débiles y desesperanzados, en medio de estos aparentes hombres activos —en realidad, compañeros excitados y ruidosos— no se desanime y sienta hastío, ha de interrumpir la marcha hacia su meta, mirar detrás de sí y tomar aliento. Una meta que es alguna dicha, quizá no la suya propia, a menudo, incluso, la de un pueblo o la de toda la humanidad. Así, mediante la utilización de la Historia, logra escapar de la resignación. En general, no recibe ningún salario, excepto, quizá, la gloria, es decir, la expectativa de ocupar un sitio de honor en el templo de la historia, donde él mismo puede ser maestro, consuelo y advertencia. Pues su mandamiento reza así: lo que fuera capaz una vez de dar una mayor dimensión y una realidad más hermosa al concepto de «hombre», ha de estar también eternamente presente, tiene que ser posible eternamente. Que los grandes momentos en la lucha de los individuos formen una cadena, que en ellos se una la cadena de montañas de la humanidad a través de milenios, que lo más alto de un momento histórico hace mucho tiempo acontecido siga siendo para mí aún lo más vivo, claro y grande: éste no es sino un pensamiento fundamental en la creencia en la humanidad, esa humanidad que tiene su correspondencia en la exigencia de una historia *monumental*. Justo en esta exigencia de que lo grande deba

[13] *Conversaciones con Eckermann*, 21 de julio de 1827 (hay trad. cast. de J. Bofill: México, Porrúa, 1984). En la primera consideración intempestiva ya Nietzsche destacaba las observaciones de Goethe sobre la importancia del entusiasmo en la historia y su absoluta carencia en el filisteísmo dominante.

[14] Polibio, *Historias* ([trad. de Manuel Balasch], Madrid, Gredos, 1983), libros XVI-XXXIX.

ser eterno, se desencadena la lucha más terrible, pues todo lo restante que todavía vive dice que no. «Lo monumental no debe emerger», ésta es la consigna opuesta. La sorda rutina, lo pequeño y más bajo, todo lo que envuelve los rincones del mundo como una atmósfera pesada alrededor de lo grande, se precipita sobre ello para frenarlo, engañarlo, moderándolo y asfixiándolo en el camino que lo grande ha de recorrer hacia la inmortalidad. Sin embargo, este camino se desarrolla a través de cerebros humanos, a través de los cerebros de animales angustiados y contingentes en los que continuamente se presentan las mismas necesidades y que, con esfuerzo, apartan por poco espacio de tiempo su propia ruina. Sobre todo éstos quieren sólo una cosa: vivir a cualquier precio. ¿Quién podría sospechar en ellos esa difícil marcha de antorchas de la historia monumental por medio de la cual únicamente pervive lo grande? Y sin embargo, de vez en cuando, algunos se despiertan de un modo tal que, en una mirada a la grandeza del pasado y fortalecidos por tal visión, se sienten tan animados como si la vida humana fuera un asunto grandioso y como si fuera incluso el fruto más bello de una amarga planta el saber que en alguna temprana edad alguien había sido orgulloso y fuerte ante esta existencia, pero, al mismo tiempo, también otro había sido profundo, otro misericordioso y compasivo, y todos ellos dejando como testamento una lección: que el que vive lo más bello no da importancia a la existencia. Si el hombre común toma este lapso de tiempo melancólica y ávidamente, los otros sabían cómo, en su camino a la inmortalidad y a la historia monumental, había que mostrar una carcajada olímpica o, como mínimo, una elevada sorna. A menudo descendían a la tumba con ironía; pues, ¿qué habría que enterrar de ellos? Seguramente no más que aquello que les hubiera atormentado en forma de escoria, basura, vanidad, animalidad... y que ahora cae en el olvido después de que durante tanto tiempo hubiera sido expuesto a su desprecio. Pero una cosa sí vivirá: el monograma de su existencia más propia, una obra, una acción, una iluminación poco frecuente, una creación. Vivirá porque ninguna posteridad puede prescindir de esto. En esta forma más refinada, la fama es, sin embargo, algo más que el bocado más exquisito de nuestro amor propio, como la ha llamado Schopenhauer;[15] es, más bien, la creencia en la correspondencia

[15] «Considerada eudaimónicamente, entonces la fama no es más que el más peregrino y delicioso bocado de nuestro orgullo y vanidad» (Arthur Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena*, en *Sämtliche Werke*, ed. Wolfgang Freiherr von

y continuidad de lo grande en todas las épocas, una protesta contra el cambio de generaciones y su transitoriedad.

¿De qué forma, pues, sirve al hombre del presente la consideración monumental del pasado, la ocupación con lo clásico e infrecuente de tiempos anteriores? Simplemente: extrae de ella la idea de que lo grande alguna vez existió, que, en cualquier caso, fue *posible*, y, por lo tanto, también quizá sea posible de nuevo. Así, recorre animado su camino, pues la duda de si no querría lo imposible, que se le presentaba en sus horas más débiles, ha quedado apartada ya de su paso. Supóngase que alguien cree que no se necesitan más de cien hombres productivos, educados y desenvueltos en un espíritu nuevo, para acabar con toda esa cultería *[Gebildetheit]*[III] que está hoy de moda en Alemania, ¡cómo le tendría que fortalecer comprobar que la cultura del Renacimiento se alzó sobre los hombros de un grupo de tal centenar de hombres!

Y, no obstante, para aprender del mismo ejemplo inmediatamente algo nuevo, ¡qué arbitraria y vaga, qué inexacta sería esa comparación! ¡Cuántas diferencias han de ser dejadas a un lado para que actúe ese efecto lleno de vida! ¡Con cuánta violencia hay que obligar a la singularidad del pasado a subsumirse dentro de un esquema general y quebrar así sus asperezas y líneas precisas en aras de la armonía! En el fondo, lo que una vez fue posible, no podría presentarse como posible por segunda vez, a menos que los pitagóricos tuvieran razón en creer que, en una misma constelación de los cuerpos celestes, debería repetirse lo mismo sobre la tierra, incluso hasta llegar a lo más pequeño e individual. De modo que cada vez que los astros tuvieran entre sí una determinada posición, un estoico se uniría con un epicúreo y César sería asesinado y, en otra situación, Colón descubriría América. Sólo si la tierra una y otra vez recomenzara su drama de nuevo después del quinto acto, si fuera cierto que el mismo encadenamiento de motivos, el mismo *deus ex machina*, la misma catástrofe, se repitieran en determinados intervalos, entonces el poderoso tendría derecho a desear la historia monumental en una completa *veracidad*

Löhneysen, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986, vol. IV, pág. 475). Traducción al castellano de M. Parmeggiani y M. Crespillo: *Parerga y Paralipomena: escritos filosóficos menores*, Málaga, Ágora, 1997.

[III] *Gebildetheit*. Utilizo aquí la traducción que, siguiendo a Quevedo, ya realizara Andrés Sánchez Pascual para la edición de la primera «intempestiva» (*Consideraciones intempestivas* I, Madrid, Alianza, 1988, pág. 27, nota 5). Por otro lado, la crítica al «siglo culto» (XIX) ya era un tema constante en Burckhardt.

icónica, es decir, desear cada *factum* en propiedad y particularidad concreta, probablemente hasta que los astrónomos no se convirtieran otra vez en astrólogos. Hasta entonces, la historia monumental no necesitará esa completa veracidad: aproximará lo que no es semejante, generalizará y, finalmente, igualará, pero siempre atenuando las diferencias de los motivos e intenciones con el fin de —y al coste de las *causae*— presentar los *effectus* de forma monumental, esto es, de manera ejemplar y digna de imitación. Entonces, sin exagerar, podría llamarse a la historia monumental, en tanto que prescinde en lo posible de las causas, una colección de «efectos en sí» o de acontecimientos que tendrían efecto en todas las épocas. Lo que se celebra en las fiestas populares y en días de recuerdos religiosos o militares es propiamente un «efecto en sí» semejante: éste es el que no deja ningún descanso a los ambiciosos y es como un amuleto en el corazón para los emprendedores, aunque no como el *connexus* histórico de causas y efectos que, completamente conocido, sólo demostraría que nunca podría salir nada absolutamente semejante en el juego de datos del futuro y del azar.

Mientras el alma de la historiografía resida en las grandes *iniciativas* que un hombre poderoso puede extraer de ella, mientras el pasado tenga que ser descrito como algo digno de ser imitado, como imitable y posible por segunda vez, corre, ciertamente, el peligro de ser torcido un poco, de ser embellecido y así aproximado a la libre invención; incluso hay tiempos que no son capaces de distinguir entre un pasado monumental y una ficción mítica, porque de un modo u otro pueden ser deducidos los mismos impulsos. Cuando la consideración monumental del pasado *domina* sobre las otras maneras de considerar la historia, esto es, la anticuaria y la crítica, sufre el pasado de ese mismo *daño*: grandes partes de éste se olvidan, se desprecian, constituyéndose algo parecido a una corriente gris continua en la que sólo hechos particulares previamente adornados se alzan como archipiélagos aislados. En las infrecuentes personas que esto es perceptible sucede ante nuestros ojos algo antinatural y prodigioso, algo semejante a esa cadena dorada que los discípulos de Pitágoras querían reconocer en su maestro. Y es que la historia monumental engaña a través de analogías: mediante similitudes seductoras atrae al hombre poderoso a la temeridad, al entusiasta al fanatismo, y, si se piensa completamente esta historia en las manos y cabezas de egoístas con talento y de malhechores exaltados, terminarán destruyéndose reinos, asesinándose príncipes, instigándose guerras y revoluciones y aumentándose de nuevo el

número de los «efectos en sí» históricos, esto es, de los efectos sin suficientes causas. Baste esto como recuerdo del daño que la historia monumental puede originar bajo el mando del hombre poderoso y activo, sea éste bueno o malo... ¿Qué ocurrirá entonces cuando se apoderan y valen de ella los impotentes e inactivos?

Tomemos el ejemplo más sencillo y frecuente. Imagínese a las naturalezas menos artísticas o totalmente no artísticas armadas y enfundadas en esta historia artística monumental: ¿contra quién lanzarían ahora sus armas? Pues contra sus tradicionales enemigos, los espíritus poderosamente artísticos, en realidad contra los auténticamente veraces de esa historia: los que son capaces de aprender para la vida y traducir lo que han aprendido en una práctica más elevada. A éstos se les obstaculiza el camino y se les enrarece la atmósfera cuando alguien con justa diligencia baila en actitud idólatra alrededor de un monumento de algún gran pasado entendido de modo parcial, como si se quisiera decir: «¡Mirad!, éste es el arte verdaderamente real, ¡qué importan los que se transforman y quieren algo!». Aparentemente, incluso, este tropel bailarín parece poseer el monopolio del «buen gusto», pues el creador siempre ha estado en desventaja frente a quien sólo ha observado como espectador sin además ponerse manos a la obra. De este modo, en todos los tiempos, el político de sofá ha sido más inteligente, más justo y sensato que el hombre de estado que gobernaba. Pero si el uso del voto popular y las mayorías numéricas se trasladaran al ámbito del arte y se obligara al artista igualmente a defenderse ante un foro de inactivos estéticos, puede apostarse a que sería condenado; pero no a pesar de, sino justamente *a causa* de que sus jueces han proclamado solemnemente el canon del arte monumental (es decir, de acuerdo con la explicación dada: el arte que «ha producido efecto» en todos los tiempos). En cambio, todo el arte aún no monumental, por actual, carece de, en primer lugar, necesidad; en segundo lugar, de pura inclinación; y tercero, precisamente, de esa autoridad de la historia. Su instinto, por el contrario, les revela que el arte podría ser asesinado por el propio arte: lo monumental no debe nacer otra vez, y para esto sirve precisamente lo que posee la autoridad monumental del pasado. Así son los conocedores del arte que quieren suprimir el arte en general: se comportan como médicos cuando, en el fondo, se fijan en la mezcla de los venenos mientras adiestran su lengua y su gusto para explicar por qué su refinamiento rechaza insistentemente lo que se les ofrece como elemento artístico nutritivo. Porque ellos no quieren que lo grande

vuelva a surgir. Su procedimiento es decir: «¡Mirad, lo grande ya está ahí!», pero en realidad lo grande que ya está ahí les importa tan poco como lo que pueda volver a surgir. De esto da testimonio su vida. Por esto, la historia monumental no es sino la máscara bajo la que en ellos su odio contra lo poderoso y grande de su tiempo se hace pasar por la satisfecha veneración de lo poderoso y grande de épocas pasadas, disfraz bajo el que el sentido propio del estudio histórico se invierte en lo opuesto. El hecho de que ellos sepan esto de manera consciente, o no, es lo mismo, pues actúan en cualquier caso como si su lema fuese: «Dejad a los muertos enterrar a los vivos».[17]

Cada uno de estos tres modos de hacer historia se justifica únicamente en un suelo y bajo un único clima, mientras que en cualquier otro crece como una mala hierba que es capaz de asolar todo a su paso. Cuando el hombre que quiere crear algo grande necesita el pasado, se adueña de éste por medio de la historia monumental; a quien, por el contrario, le gusta perseverar en lo habitual y venerablemente antiguo, cuida lo pasado como historia anticuaria; y sólo al que una necesidad del presente le oprime el pecho y quiere arrojar toda esa carga fuera de sí a cualquier precio, tiene necesidad de criticar, esto es, de una historia que enjuicie y condene. Del trasplante irreflexivo de estos cultivos proceden algunos desastres: el crítico sin necesidades, el anticuario sin piedad, el conocedor de lo grande sin la capacidad de poder hacer algo grande, son algunos ejemplos de tales cultivos convertidos en mala hierba, cultivos extrañados de su materno suelo natural y, por tanto, degenerados.

3

También la Historia pertenece, en segundo lugar, al que conserva y venera, al que, repleto de confianza y amor, lanza una mirada hacia atrás, al lugar de donde proviene, en donde se ha formado. Por medio de esta piedad paga su agradecimiento por su existencia. Cuidan-

[17] Ya el propio Goethe (Esbozo de prólogo a *Dichtung und Wahrheit*) manifestaba que «La Historia, incluso la mejor, tiene siempre algo de cadavérico, olor a sepultura». La razón real por la que el erudito o el historicista es incapaz de *comprender* adecuadamente los hechos históricos es la de que el «hecho» es algo todavía *vivo* en el presente mientras que el erudito, por así decirlo, lo «momifica» y lo agota entendiéndolo como algo «superado», definitivamente «muerto».

do con mano solícita lo que existe desde antiguo, no quiere sino conservar las condiciones en las que nació para los que tengan que nacer después de él, y así sirve a la vida. La posesión del acervo heredado cambia de sentido en tales almas, pues son más bien poseídas por éste. Lo pequeño, lo limitado, lo caduco y lo caído en desuso recibe su propia dignidad e inviolavilidad en la medida que el alma conservadora y veneradora del hombre anticuario se traslada a estas cosas y en ellas prepara un nido acogedor. La Historia de su ciudad se convierte para él en su propia Historia; así comprende el significado de ese muro, la puerta almenada, el concejo municipal, la fiesta del pueblo como un diario ilustrado de su juventud, encontrándose a sí mismo en todo ello: su fuerza, su diligencia, su placer, su juicio, su necedad, incluso sus malas costumbres. «Aquí se ha podido vivir —se dice a sí mismo—, porque se puede vivir; aquí se podrá vivir, porque somos duros y no es fácil que nos quebremos de repente.» De esta manera, con este «nosotros», él mira por encima de la vida efímera, curiosa e individual para sentirse dentro del espíritu de la casa, su generación, su ciudad. Ocasionalmente hasta saludará al alma de su pueblo como a su propia alma, incluso a través de anchos, oscuros y confusos siglos. Éstos son su dones y virtudes: una capacidad de empatía, de adivinación, una capacidad de olfatear huellas casi extinguidas, un instintivo leer correctamente el pasado por más que se haya escrito encima, una rápida capacidad de comprensión de los palimpsestos, e incluso de los polipsestos... Con estos dones Goethe se detuvo ante el monumento de Erwin von Steinbach, desgarrándose los velos históricamente extendidos entre ellos a través de la tempestad de su sentimiento. Allí contempló por primera vez la obra germana «influyendo a partir de la recia y dura alma alemana».[18] Ese mismo rasgo y un significado semejante guió a los italianos del Renacimiento, despertando de nuevo en sus poetas el antiguo genio itálico «para una prodigiosa continuación del antiguo sonido de cuerda», como ha dicho Jacob Burckhardt.[19] Pero este sentido histórico anticuario venerador

[18] Hace referencia al ensayo de Goethe «Von deutscher Baukunst» [Sobre arquitectura alemana], dedicado a Erwin von Steinbach. La cita en cuestión se encuentra cerca del final de este breve ensayo.

[19] No puede subestimarse la importante influencia de Jacob Burckhardt (1818-1897), por otro lado también ferviente admirador de la filosofía schopenhaueriana, a lo largo de todas las intempestivas y, en especial, en ésta sobre el problema de la Historia. Nietzsche hace aquí referencia al libro *Die Kultur der Renaissance in Italien*, Leipzig, E. U. Seemann, 1901 (hay trad. cast. de Teresa Blanco: *La cultura del*

tiene su más alto valor allí donde —sobre condiciones en las que un hombre o un pueblo vive de manera modesta, severa, incluso miserable— se difunde un sencillo y conmovedor sentimiento de placer y satisfacción, como, por ejemplo, cuando Niebuhr responde con ingenua sinceridad que en el páramo y en el brezal, entre campesinos libres, se vive plácidamente teniendo una historia, pero sin un arte al que echar de menos. Porque, ¿cómo podía servir la historia de modo mejor a la vida que atando y vinculando estrechamente a la patria y sus costumbres tradicionales a las generaciones y pueblos más desfavorecidos, convirtiéndoles en sedentarios e impidiéndoles así vagar por tierras extrañas en su búsqueda de lo mejor, cuando no en su lucha por éstas? A veces se observa como obstinación e insensatez lo que hace al individuo aferrarse a tal compañía y ambientes, a esta penosa costumbre, a este monte pelado, pero, sin embargo, es la insensatez más provechosa y saludable para la totalidad, como lo sabe cualquiera que haya tomado conciencia de los terribles efectos asociados a ese placer aventurero de la emigración, principalmente en las desbandadas de pueblos enteros, u observe de cerca la situación de un pueblo que haya perdido la fidelidad a su pasado y esté expuesto a un incesante afán cosmopolita de descubrimiento y búsqueda de lo más nuevo. El sentimiento opuesto, el placer que el árbol siente en sus raíces, ese gozo de no saberse mero producto de la arbitrariedad y de la contingencia, sino flor y fruto que ha crecido de un pasado, y, por tal razón, justificado en su existencia: he aquí lo que ahora se define preferentemente como sentido histórico propiamente dicho.

No es este, en efecto, el estado en el que el hombre estaría más capacitado para descomponer científicamente el pasado; de modo que también aquí observamos lo que ya hemos apreciado en la historia monumental, a saber: que el pasado mismo sufre tan pronto como la historia sirve a la vida y es dominada por impulsos vitales. Dicho por medio de una imagen un tanto libre: el árbol siente sus raíces más de lo que puede verlas, pero este sentimiento mide toda su grandeza según la grandeza y fuerza de sus ramas visibles. Y si el árbol puede equivocarse en esto, ¡cómo no ha de equivocarse acerca de todo el bosque que se encuentra en torno suyo, de este bosque del que sólo

renacimiento en Italia, Torrejón de Ardoz, Akal, 1992, vol. 1). Los cursos universitarios de Burckhardt —material que luego sería publicado en sus *Consideraciones sobre la historia universal* también fueron de gran importancia para Nietzsche.

sabe y siente algo en la medida que éste mismo le frena o le desafía! El sentido anticuario de un hombre, de una comunidad o de todo un pueblo posee siempre un limitadísimo campo de visión. No percibe la mayor parte de las cosas, y lo poco que ve lo ve demasiado cercano y aislado; no es capaz de medirlo y, por tanto, lo considera todo de igual importancia. Es decir: atribuye a lo singular una importancia excesiva. Por tanto, no existen para las cosas del pasado ni diferencias de valor ni proporciones que las juzguen comparativamente, sino siempre sólo dimensiones y proporciones de las cosas del pasado en referencia al individuo o pueblo que mira hacia atrás bajo la perspectiva anticuaria.

He aquí siempre próximo un gran peligro: finalmente llega el momento en el que todo lo viejo y lo pasado que entra en esta perspectiva visual se toma como igualmente digno de veneración, repudiándose y desechándose sin respeto, por contra, todo lo que no reconoce el carácter venerable de lo viejo, es decir, todo lo que es nuevo y está en continuo cambio. De este modo, incluso los griegos toleraron el estilo hierático de sus artes plásticas al lado de un arte más libre y grandioso; es más: posteriormente no sólo toleraron las narices alargadas y la sonrisa glacial, sino que hicieron de ello todo un refinamiento. Cuando se petrifica el sentido de un pueblo de tal modo, cuando la historia sirve a la vida pasada socavando la vida posterior y suprema, cuando el sentido histórico no conserva ya la vida, sino que la momifica, entonces muere el árbol de manera antinatural: pereciendo lentamente de la copa a las raíces, para, finalmente, atacar a la misma raíz. La historia anticuaria se petrifica justamente en el momento en que la frescura vital del presente ha dejado ya de animarla y entusiasmarla. Allí donde la piedad decae, los eruditos subsisten sin ella en medio de una rutina donde todo se convierte en un autocomplaciente egoísmo que gira alrededor de sí mismo. Acaso también se observa el penoso espectáculo de un ciego afán de coleccionar, de un incansable empeño por juntar todo lo que una vez existió: el hombre se envuelve en una atmósfera llena de pobredumbre. A través de esta manera anticuaria de considerar la historia, incluso sólo se consigue rebajar dones superiores y nobles aspiraciones al nivel de una insaciable curiosidad; con frecuencia, a veces, se cae tan bajo que ésta se da por satisfecha con cualquier alimento y hasta llega a devorar con placer el polvo de las bagatelas bibliográficas.

Pero aunque no acontezca esta petrificación, aunque la historia anticuaria no pierda el fundamento sobre el que puede enraizarse

para la salud vital, siempre acechará el peligro en el caso de que logre dominar e invadir los otros modos de considerar la historia. La historia anticuaria únicamente es capaz y entiende de *conservar* la vida, pero no de engendrarla. Por esta razón, subestima siempre lo que es cambiante, porque ella carece completamente de instinto para esto; a diferencia de la historia monumental, por ejemplo. De este modo no hace sino obstaculizar ese impulso poderoso hacia lo nuevo, llegando a paralizar al hombre de acción, quien, como tal, no tendrá más remedio que violar ciertas devociones. El hecho de que algo sea viejo produce la exigencia de que tenga que ser inmortal, pues cuando uno considera, a lo largo de la experiencia de su existencia, todo lo que ha tomado el carácter de antigüedad (una vieja costumbre del padre, una creencia religiosa, un privilegio político heredado...), cuando se considera la suma de piedad y veneración por parte del individuo y de las generaciones, a uno no le puede dejar de resultar una temeridad o incluso un sacrilegio reemplazar tal antigüedad por una novedad y oponer a tal suma de piedades y veneraciones acumuladas a través del tiempo, lo que deviene y es actual *[gegenwärtig]*.

Aquí se hace visible la necesidad que tiene el hombre, al lado de los modos monumental y anticuario, de considerar con frecuencia el pasado desde una *tercera* perspectiva: la *crítica*, y también ésta, de nuevo, al servicio de la vida. Es menester que el hombre, para poder vivir, tenga la fuerza de destruir y liberarse del pasado, así como que pueda emplear dicha fuerza de vez en cuando. Esto lo consigue llevando el pasado a juicio, instruyendo su caso de manera dolorosa, para, finalmente, condenarlo, ya que todo pasado es digno de ser condenado, pues así acontece en las cosas del hombre, siempre envueltas en las fuerzas y debilidades humanas. Pero no es aquí la justicia la que lleva las cosas humanas a juicio; y aún menos la clemencia la que pronuncia el veredicto. Es únicamente la vida quien aquí se expresa, ese poder oscuro e incitante, ese poder que con insaciable afán se desea a sí mismo. Su sentencia es siempre implacable, siempre injusta, porque nunca ha fluido de ninguna fuente pura del conocimiento; pero, en la mayor parte de los casos, resultaría la sentencia igual aunque la pronunciara la misma justicia, porque «todo lo que nace merece perecer, por eso sería mejor que nada naciese».[20] Se necesita

[20] J. W. von Goethe, *Fausto*, parte I. Palabras de Mefistófeles en una de las primeras escenas en el estudio de Fausto, ([trad. de José Roviralta], Madrid, Cátedra, 1991, pág. 144).

mucha fuerza para poder vivir y poder olvidar en qué medida la vida y el hecho de la injusticia son una misma cosa. El mismo Lutero había opinado una vez que el mundo se había originado por un olvido de Dios y que si éste realmente hubiera pensado en la «artillería pesada», no lo habría creado. Sin embargo, ocasionalmente, la misma vida que necesita el olvido exige también la destrucción temporal de este olvido; entonces queda claro qué injusticia puede llegar a ser, por ejemplo, la existencia de alguna cosa, sea un privilegio, una casta, una dinastía..., es decir, en qué medida esta cosa reclama su decadencia. Entonces se considera críticamente el pasado mientras sus raíces son aniquiladas con el cuchillo, pasando cruelmente por encima de cualquier tipo de piedad. Es éste siempre un proceso peligroso, en realidad peligroso para la vida misma; y los hombres y las épocas que sirven así a la vida, juzgando y aniquilando un pasado, son siempre peligrosos y están expuestos al peligro, porque en la medida que somos el resultado de generaciones anteriores, también somos el resultado de sus aberraciones, pasiones y errores; no es posible liberarnos completamente de esta cadena. Pese a juzgar estas aberraciones y estimarnos emancipados de ellas, el hecho es que no puede eliminarse que también procedemos de aquí. En el mejor de los casos, llegamos a una lucha entre la naturaleza heredada y precedente y nuestro conocimiento, tal vez también a una lucha entre una nueva y rigurosa disciplina y lo heredado y aprendido del pasado; plantamos entonces una nueva costumbre, un nuevo instinto, una segunda naturaleza, y de ese modo la primera termina por atrofiarse. Se trata del intento de darse *a posteriori* un pasado del que se quiera proceder frente al pasado del que efectivamente se procede, un intento que es siempre peligroso, no sólo porque es difícil encontrar un límite a la negación del pasado, sino porque las segundas naturalezas son, en la mayor parte de los casos, más débiles que las primeras. Es frecuente que exista un conocimiento de lo que es bueno sin realizarlo, porque se conoce lo que es mejor, pero sin la posibilidad de llevarlo a la práctica. Pese a todo, aquí y allá se logra la victoria, y para los luchadores, para los que se sirven de la historia crítica, no deja de existir un consuelo singular saber efectivamente que esa primera naturaleza alguna vez fue una segunda naturaleza y que cualquiera segunda naturaleza triunfante también será algún día primera.

4

Éstos son los servicios que la historia es capaz de prestar a la vida. Todo hombre o pueblo necesita, según sus metas, fuerzas y necesidades, un cierto conocimiento del pasado, bien sea como historia monumental, anticuaria o crítica, pero no como una manada de pensadores meramente limitados a la observación pura de la vida, ni como individuos hastiados a quienes únicamente puede satisfacer el saber y para los que el aumento del conocimiento es la meta en sí misma, sino siempre sólo para el fin de la vida y, por tanto, bajo el dominio y conducción superior de tal objetivo. Pues ésta también es la relación natural de un tiempo, de una cultura, de un pueblo con la historia motivada por su hambre, regulada por el grado de necesidad y contenida por la inmanente fuerza plástica. Que el conocimiento del pasado, finalmente, sólo se desea en cualquier época al servicio del futuro y el presente, pero no para la debilitación de éste último ni para el desarraigo de un futuro lleno de vitalidad es un hecho tan simple como la verdad misma y convence inmediatamente incluso a quien para ello no se deje conducir por la demostración histórica.

Y ahora echemos una mirada rápida a nuestro tiempo: nos asustamos, huimos hacia atrás... ¿Dónde ha quedado toda esa claridad, toda la naturalidad y pureza de esa relación entre la vida y la historia? ¡Qué confuso y exagerado! ¡Con qué inquietud se agita este problema ante nuestros ojos! ¿Seremos culpables nosotros, los observadores? ¿O se habrá transformado realmente la constelación de vida e historia a causa de la interposición entre ellos de un poderoso astro enemigo? Que otros demuestren si estamos equivocados o no, pero nosotros diremos lo que nos parece ver: se ha interpuesto en medio, en efecto, un astro, un deslumbrante y poderoso astro que ha transformado realmente la constelación... *a causa de la ciencia, a causa de la exigencia de que la historia deba ser ciencia*. Hoy ya no reina exclusivamente la vida ni domina el saber sobre el pasado, sino todo lo contrario: todos los límites han sido derribados y todo «lo que fue alguna vez» se abalanza sobre los hombres. Y también hacia atrás, donde existe el devenir, todas las perspectivas se han desplazado hacia el infinito. Ninguna generación hasta ahora ha percibido un espectáculo como este que ofrece ahora la ciencia del devenir universal, por otro lado tan imposible de apresar con la mirada. En efecto,

pero ello se nos ofrece además con la peligrosa osadía de su lema: *fiat veritas pereat vita*.[21]

Hagámonos ahora una idea del proceso espiritual que por esta razón se origina en el alma del hombre moderno. El saber histórico fluye continuamente de inagotables fuentes, lo extraño e inconexo se agolpa, la memoria abre todas sus puertas, aunque sin abrirse nunca suficientemente; la naturaleza se esfuerza hasta el límite para recibir, ordenar y honrar a estos extraños invitados, pero éstos mismos están en lucha unos con otros y, por lo tanto, parece imprescindible vencerlos y superarlos para no perecer justamente en esta lucha. Poco a poco, la adaptación a un hogar tan desordenado, tumultuoso y beligerante se convierte gradualmente en una segunda naturaleza mientras, al mismo tiempo, queda fuera de toda duda que esta segunda naturaleza es mucho más débil, agitada y, de principio a fin, más enferma que la primera. En suma, el hombre moderno arrastra sobre sí una inmensa cantidad de indigestas piedras de conocimiento que, en ocasiones, también crujen en su estómago, como se dice en el cuento.[22] En virtud de este crujir se delata la propiedad más característica del hombre moderno: el singular contraste entre un mundo interior al que no corresponde ningún tipo de exterioridad y una exterioridad a la que no corresponde ningún mundo interior, una contraposición, por otro lado, desconocida por los pueblos antiguos. El conocimiento que se toma en exceso, sin hambre, incluso sin necesidades, deja ya de obrar como un motivo transformador que impulsa hacia afuera y permanece oculto en un mundo interior ciertamente caótico que el hombre moderno, con curioso orgullo, llama su propia espiritualidad. Se dice, incluso, que se posee el contenido y que se carece de la forma, pero esto es en todo ser vivo un contraste completamente impertinente. Por esta razón, nuestra formación moderna no es algo que esté «vivo», porque no se la puede comprender sin este contraste, es decir, no se trata de una formación real, sino tan sólo de un tipo de saber secundario sobre la formación, pues se detiene en los pensamientos sobre la formación, en los sentimientos sobre ésta, pero sin producirse ninguna decisión formativa al respecto. Por el contrario, lo que es realmente motivo y lo que se manifiesta exteriormente

[21] «Que triunfe la verdad, aunque perezca la vida.»

[22] Nietzsche se refiere aquí al célebre cuento de Jakob Grimm *Der Wolf und die sieben Geisslein* [Los siete cabritos y el lobo]. *Vid. Märchen der Brüder Grimm* [ed. A. Schmitz], Múnich, Hueber, 1987.

como acción aparente, no significa a menudo mas que un convencionalismo indiferente, una triste falsificación o una grosera mueca. En el mundo interior descansa, incluso, una sensación parecida a la de esa serpiente que, después de haberse tragado conejos enteros, reposa tranquilamente al sol y evita cualquier tipo de movimiento salvo el estrictamente necesario. El proceso interior es ahora el asunto mismo, la «formación» propiamente dicha. El que pasa por aquí sólo desea una cosa: que tal formación no perezca de indigestión. Pensemos por ejemplo en un griego delante de una formación semejante. Éste no tardaría en apreciar que, para los hombres recientes, «culto» e «históricamente culto» se parecen de un modo tal que se diría que tan sólo son distintos en el número de palabras. Si éste expresase su idea de que alguien puede ser muy «culto» y carecer completamente de formación histórica, la gente creería no haber entendido nada y agitaría despectivamente su cabeza. Y es que ese conocido pueblo de un pasado no demasiado remoto, el griego, en su período de mayor poderío, mantuvo un tenaz sentido ahistórico. Si por medio de un encantamiento tuviera un hombre de nuestro tiempo que regresar a esa época, muy posiblemente encontraría a los griegos muy «incultos», con lo cual el secreto meticulosamente guardado de la formación moderna ciertamente se destaparía a la risa pública. Porque nosotros, los modernos, no tenemos nada propio: sólo llenándonos hasta el exceso de tiempos antiguos, costumbres, artes, filosofías, religiones y conocimientos, llegamos a ser algo dignos de consideración, esto es, como enciclopedias ambulantes, que es como nos calificaría tal vez un antiguo heleno perdido en nuestro tiempo. Sin embargo, el valor de las enciclopedias reside en su contenido, no en lo que se escribe sobre ellas o en lo que se encuentra en las tapas o en la cubierta. De esta manera, toda la formación moderna es esencialmente interior; por fuera, el encuadernador ha puesto algo así como «manual de formación interior para bárbaros exteriores». En realidad, esta contraposición entre un interior y un exterior hace que lo exterior sea todavía más bárbaro de lo que tendría que ser necesariamente en el caso de un pueblo bruto que sólo desarrollara desde sí sus rudas necesidades. Pues, ¿qué medio le queda a la naturaleza para dominar lo que se impone de manera tan excesiva? Sólo un medio: acogerlo tan fácilmente como sea posible con el fin de eliminarlo y expulsarlo con rapidez. Esto da lugar a que se origine el hábito de dejar ya de tomar las cosas en serio, una «débil personalidad» en virtud de la cual lo real, lo existente, causa sólo una leve impresión. Finalmente, en su

exterioridad, uno se vuelve cada vez más acomodaticio e indiferente, ensanchándose el arriesgado abismo entre contenido y forma hasta el punto de llegar a la insensibilidad ante la barbarie. La memoria únicamente se excita cada vez ante lo nuevo y así fluyen nuevas cosas dignas de saberse que pueden ser dispuestas aseadamente en los cajones de dicha memoria. La cultura de un pueblo como antítesis de esta barbarie ya ha sido definida alguna vez del modo que aquí vengo exponiendo con algún derecho como unidad del estilo artístico en todas las expresiones vitales de un pueblo.[33] Esta definición no debe malentenderse como si se tratase de un contraste entre barbarie y estilo *bello*. El pueblo denominado «culto» debe ser en cualquier tipo de realidad una unidad viviente y no disociarse miserablemente entre un interior y un exterior, un contenido y una forma. Por eso, quien quiera alentar y aspirar a la cultura de un pueblo, alentará y aspirará a esta unidad suprema y trabajará con otros para destruir esta moderna «cultería» en aras de una formación verdadera. Asimismo, se atreverá a reflexionar sobre el modo de restablecer la salud de un pueblo trastornado por la historia y sobre la manera de volver a encontrar sus instintos y, con ello, su honradez.

Ahora quisiera hablar simplemente de nosotros, los alemanes del presente, quienes padecemos esa debilidad de la personalidad y esa contradicción entre formas y contenido más que ningún otro pueblo. En general, la forma es para nosotros un mero convencionalismo, un disfraz, un fingimiento, y, por lo tanto, si no se la odia, en cualquier caso, tampoco se la ama. Aún más correcto sería decir que nosotros no sólo tenemos un extraordinario temor a la palabra «convencionalismo», sino también a la cuestión misma. Por este temor abandonó el alemán la escuela de los franceses, dado que quería ser más natural y, por consiguiente, más alemán. Pero ahora parece haberse equivocado con este «por consiguiente». Escapado de la escuela del convencionalismo, se dejaba llevar cómo y dónde le venía en gana, y básicamente no hacía otra cosa que imitar de manera negligente y arbitraria lo que antes imitaba meticulosamente y, a menudo, con éxito. Incluso hoy todavía vivimos, frente a tiempos anteriores, dentro de un convencionalismo francés incorrecto y descuidado: así lo muestra todo nuestro pasear, detenernos, nuestra conversación, vestido y vida de hogar. Cre-

[33] Aquí Nietzsche está aludiendo a la temática de su primera intempestiva, centrada en la crítica a ese «filisteísmo» burgués representado por el filósofo David Strauss.

yendo retornar a lo natural, se abrazaba sólo la dejadez, la comodidad y la más mínima autosuperación. Si uno se da una vuelta por una ciudad alemana —y la compara con la peculiaridad nacional de las ciudades extranjeras—, se comprobará todo este negativo convencionalismo: todo está sin colorido, gastado, mal copiado, abandonado, todos los hombres siguen su propia voluntad, pero no una voluntad fuerte, rica en reflexiones, sino de acuerdo con las leyes prescritas, por un lado, por la precipitación general y, por otro, por la búsqueda general de comodidades. Una prenda de vestir cuya invención no suponga un quebradero de cabeza, cuya colocación no lleve mucho tiempo, es decir, una prenda de vestir prestada del extranjero y copiada lo más negligentemente posible: esto vale para los alemanes inmediatamente como aportación al traje regional alemán. Ellos rechazan el sentido de la forma con franca ironía, puesto que ya se tiene el sentido del contenido: ¿no son ellos, después de todo, el pueblo famoso de la interioridad?

Existe, sin embargo, un peligro famoso en esta interioridad: el peligro de que el contenido mismo que se supone que no puede ser visto completamente pueda en algún momento evaporarse; externamente nadie se daría cuenta de esto ni de su anterior existencia, pero piénsese en cualquier caso en el pueblo alemán alejado lo más posible de este peligro. Algo de razón siempre tendrá un extranjero cuando nos reproche que nuestra interioridad es demasiado débil y desordenada para actuar externamente y darse una forma. Cierto, puede, aunque de un modo extraño, mostrarse sensiblemente delicada, seria, poderosa, cordial, bondadosa, quizás incluso ser más rica que la interioridad de otros pueblos, pero como algo completo en sí permanece débil, ya que todas esas bellas fibras no están anudadas bajo un poderoso nudo. De este modo, la acción visible no manifiesta la totalidad y la autorrevelación de esta interioridad, sino tan sólo una tentativa débil y torpe de alguna de estas fibras por querer aparentemente valer como totalidad. Por esta razón no debe ser juzgado el alemán por sus acciones, al mismo tiempo que sigue permaneciendo también completamente oculto como individuo después de cualquier acción. A éste se le debe medir, como ya es conocido, por sus pensamientos y sentimientos y por cómo éstos se expresan ahora en sus libros. Pero son precisamente estos libros los que desde hace poco nos despiertan dudas sobre si esa famosa interioridad no reposa en un pequeño e inaccesible templo. Sería terrible pensar que ésta pudiera desaparecer un buen día y que únicamente la exterioridad, esa orgu-

llosa, parca y torpemente perezosa exterioridad, permaneciera como signo distintivo de lo alemán. Sería casi tan terrible como si esa interioridad pudiese ser falseada, pintada y maquillada y transformada en comediante o en algo mucho peor sin darnos cuenta. Esto ha sido bien observado por alguien como Grillparzer que, situado aparte y entregado a sus reflexiones, parece suponerlo desde su experiencia de autor de teatro dramático. «Nosotros sentimos abstractamente —dice—. Apenas sabemos ya cómo se expresan los sentimientos entre nuestros contemporáneos; les atribuimos una expresividad de sentimiento que ha dejado de ocurrir hoy en día. Shakespeare nos ha echado a perder todo lo moderno.»[24]

Cierto, éste es un caso particular, acaso generalizado con demasiada precipitación, pero ¡qué terrible sería esta generalización como algo ya autorizado si estos casos particulares se impusieran con frecuencia al observador! ¡Qué desesperada sonaría esta frase!: «Nosotros, los alemanes, sentimos de manera abstracta. ¡La historia nos ha corrompido!»... Una frase que sin duda destrozaría de raíz cualquier tipo de esperanza en una cultura nacional futura, ya que toda esperanza de este tipo nace de la creencia en la autenticidad e inmediatez del sentimiento alemán, de la creencia en su incólume interioridad. ¿Qué puede ya esperarse y creerse si esta fuente de fe y esperanza se enturbia, si la interioridad ha aprendido a dar saltos, a bailar, a maquillarse, a expresarse de manera abstracta y egoísta y a perderse a sí misma gradualmente? ¿Cómo el gran espíritu productivo encontrará aún tolerable permanecer al lado de un pueblo que ha dejado de estar seguro de su propia interioridad y que se disgrega en «cultos» con una interioridad torcida y extraviada e «incultos» de interioridad inaccesible? ¿Cómo puede este espíritu soportar que la unidad del sentimiento popular se pierda, si él además sabe que este sentimiento justamente ha sido falseado y coloreado por aquellos que se hacen llamar la parte culta del pueblo y reivindican para sí el derecho de genios del arte nacional? Incluso si aquí y allá se ha refinado y sublimado el juicio y el gusto de los individuos, esto no es, desde luego, una

[24] Curiosamente, pese a la persistente influencia de las ideas «neorrománticas» de Wagner, el «clasicismo» y las ideas de Grillparzer son una presencia constante en los apuntes póstumos en torno a este ensayo. Nietzsche poseía el tomo IX dedicado a la estética de los *Sämtliche Schriften* (Berlín, Deutsches Verlagshaus Bong, 1872) de este dramático austríaco. La importancia de Grillparzer en esta segunda intempestiva puede comprobarse en una carta a Rohde: «¡Él es casi siempre uno de los nuestros!» (7. 12. 1872).

compensación para este espíritu, pues le atormenta en cierto modo tener que dirigirse únicamente a una secta y dejar de ser necesario dentro de un pueblo. Quizá prefiera entonces enterrar su tesoro al sentir hastío por verse protegido por tal secta cuando su corazón rebosa compasión con todos. Pero el instinto del pueblo ya no va más a su encuentro; le es inútil entregar sus brazos llenos de anhelo. ¿Qué le queda ahora sino volver su odio entusiasmado contra este obstaculizador destierro, contra las vallas erigidas por esa llamada educación del pueblo y así, al menos, enjuiciar como juez todo aquello que para él, el viviente y creador de la vida, es destrucción y degradación? De tal modo, él cambia la alegría divina del que crea y ayuda por la profunda intuición de su destino, finalizando como conocedor solitario, como sabio saciado. He aquí el espectáculo más doloroso. Quien lo observe reconocerá una necesidad sagrada. Se dirá que aquí se necesita ayudar a restablecer esa excelsa unidad en la naturaleza y alma de un pueblo, que aquella escisión entre la interioridad y la exterioridad debe desaparecer bajo los golpes de martillo de dicha urgencia. Pero, ¿a qué tipo de medios debe éste recurrir? Quizá lo que le queda como su más profundo conocimiento: expresarlo, difundirlo, propagarlo a manos llenas. Así él espera cultivar esta necesidad. De esta fuerte necesidad se originará alguna vez la acción más poderosa. Y para que no se tenga ninguna duda de dónde tomo el ejemplo de tal urgencia, de esta necesidad, de ese conocimiento, debo aquí expresamente dejar constancia de mi testimonio, que no es otro que el de *la unidad alemana* en su sentido más elevado, unidad por la que nos esforzamos aún más ardientemente que por la reunificación política: *la unidad del espíritu alemán y de la vida después de la destrucción de la contraposición entre forma y contenido, interioridad y convencionalismo.*

5

La sobresaturación histórica de una época me parece que es peligrosa y enemiga de la vida en cinco aspectos: en primer lugar, tal exceso produce ese contraste del que ya hemos hablado entre lo interior y lo exterior por medio del cual se debilita la personalidad; en segundo lugar, da origen a la creencia de poseer la virtud —la más rara de todas— del sentido de la justicia, en un grado superior al de otras épocas; por otro lado, igualmente, se perturban los instintos de un pueblo y se impide llegar a la madurez al individuo, no menos que al

conjunto de la sociedad; también crece esa perjudicial creencia de cualquier época de estar en la vejez de la humanidad, de ser mero descendiente y epígono; y, finalmente, cae la época en una peligrosa actitud irónica sobre sí misma, pasando de ésta a una aún más peligrosa: el cinismo. Actitud ésta que evoluciona hacia una acción egoísta que, paralizando al principio, termina destruyendo las fuerzas vitales.

Regresemos ahora a nuestra primera tesis: el hombre moderno padece de una personalidad debilitada. Del mismo modo que el romano de la época imperial se convirtió en un no-romano en vista de ese universo que permanecía a su servicio, del mismo modo que se perdió dentro de esa corriente extranjera que le inundaba y degeneraba bajo ese carnaval cosmopolita de dioses, costumbres y artes, así ha de ocurrirle a ese hombre moderno que se permite continuamente la organización por parte de sus artistas históricos de la fiesta de la exposición universal. Se ha convertido en un espectador que disfruta y deambula por todos lados, arrojado a una situación en la que, incluso, ni grandes guerras ni grandes revoluciones apenas pueden cambiar algo durante un momento, ya que todavía no ha finalizado la guerra cuando es inmediatamente vendida en cientos de miles de papeles impresos y servida como recientísimo medio de excitación al paladar del hombre cansado de historia. Parece casi imposible que pueda ser arrancado un tono musical completo y poderoso de tales cuerdas, aunque se las pulse con fuerza; enseguida se extingue el sonido, al momento se debilita evaporándose de modo delicadamente histórico. Dicho moralmente: ya no conseguís retener lo más elevado, vuestras acciones no son más que golpes repentinos, no truenos que retumban. Aunque se lleve a cabo lo más grande y maravilloso, ningún sonido resonará en el Orco,[25] puesto que el arte huye cuando inmediatamente cubrís vuestras acciones bajo el techo protector de lo histórico. Al que quiera entender, calcular y comprender en ese momento dónde, con profunda emoción, debiera determinarse lo incomprensible como sublime puede llamársele «racional», pero sólo en el sentido en el que Schiller hablaba del entendimiento de los seres racionales:[26] éstos no siempre ven ni escuchan algo que sí ven y escuchan los niños, pero justo este «algo» es lo más importante. En tanto

---

[25] En las creencias populares griegas Orco era el demonio de la muerte, figura poco diferenciada del infierno y la morada de los muertos.

[26] Referencia a su obra *Die Worte des Glaubens* (1798) en *Gesammelte Werke*, Berlín, Aufbau-Verlarg, 1954.

que no comprenden esto, su comprensión es más infantil que la del niño y más ingenua que la del ingenuo (y esto pese a las muchas e inteligentes arrugas de su rostro apergaminado y pese a la virtuosa destreza de sus dedos para desenredar lo enmarañado). Esto no quiere decir otra cosa que lo siguiente: este tipo de hombre ha perdido y destruido su instinto; ya no puede, confiando en el «animal divino», dejar más las riendas cuando su entendimiento vacile y conduzca su camino a través de desiertos. De este modo, el individuo se vuelve pusilánime e inseguro, y, dejando de creer en sí mismo, se hunde en su ensimismamiento, en su mundo interior, lo que significa que del amontonado caos del que aprende no resulta ninguna acción hacia el exterior. Lo que se enseña no se transforma en vida. Si se observa una vez más esta exterioridad, uno percibe enseguida cómo esta expulsión de los instintos por medio de la historia ha convertido a los hombres casi en puras abstracciones y sombras: nadie se arriesga como persona, sino que se enmascara como hombre culto, como sabio, poeta, o como político. Si se toca tales máscaras y se las toma en serio y no como una farsa —porque todas ellas pretenden ser reales—, uno se encuentra de repente en sus manos con tan sólo trapos y parches de colores. Por esta razón, no nos debemos dejar engañar más y debemos dirigirnos a ellas de manera diligente: «¡Quitáos las chaquetas o sed meramente lo que intentáis parecer!». Nadie que posea esa seriedad de espíritu aspirará más a ser Don Quijote, pues tendrá otras cosas más importantes que hacer que luchar contra esas presuntas realidades. De cualquier modo, habrá que fijarse muy bien en cada máscara gritándole: «¡Alto! ¿Quién va?», y arrojar la máscara al suelo. Cosa curiosa ésta: se debería pensar que la historia anima a los hombres, sobre todo, a ser *sinceros*, incluso a ser locos sinceros, y, ciertamente, éste ha sido siempre su efecto salvo ahora. La formación histórica y la chaqueta del burgués universal dominan simultáneamente. Pese a que nunca se ha hablado de una manera tan enfática de la «personalidad libre», lo cierto es que no se ven «personalidades», ni mucho menos «libres», sino más bien hombres cubiertos medrosamente detrás de la categoría de lo universal. Y es que el individuo se ha replegado a su interioridad, ya no se descubre ni rastro fuera de él. Por ello se puede dudar de si pudieran existir en general causas sin efectos. ¿O es que debería necesitarse una raza de eunucos como vigilantes del gran harén del mundo histórico? A éstos realmente les sienta muy bien la pura objetividad. ¡Si casi parece que su única tarea fuese la de vigilar y custodiar la historia para que sólo pudieran salir de ella nada más

que historias, pero ningún acontecimiento, y evitar así que las personalidades llegasen a ser «libres», esto es, verídicas consigo mismas y con los demás, tanto en la palabra como en los hechos! Sólo en virtud de esta veracidad saldrá a la luz del día la indigencia y la miseria interior del hombre moderno y podrán entonces el arte y la religión presentarse como verdaderas ayudas, en lugar de todo ese convencionalismo y mascarada tras los que se ocultan medrosamente, y así implantar de manera conjunta una cultura que corresponda a sus verdaderas necesidades y que no sólo enseñe a engañarse sobre estas necesidades, como hace la formación general en la actualidad, convertida por esta razón en una mentira cambiante.

¡En qué situación tan antinatural, artificial y, en cualquier caso, tan indigna ha de caer en este tiempo que sufre de la formación general la más veraz de todas las ciencias, la diosa desnuda más sincera, la filosofía! En este mundo de obligada uniformidad exterior, ésta no es ya sino el monólogo erudito del paseante solitario, pieza de caza del individuo, secreto de alcoba o chisme insustancial entre académicos ancianos y niños. Nadie se atreve a cumplir la ley de la filosofía consigo mismo, nadie vive filosóficamente con esa sencilla fidelidad que obligaba al hombre antiguo, dondequiera que estuviera y cualesquiera que fueran sus impulsos, a comportarse como estoico en el caso de haberse ya comprometido filosóficamente con la *Stoa*.[27] Hoy todo filosofar moderno está limitado de forma en apariencia erudita, policial y políticamente, por gobiernos, iglesias, academias, costumbres y por la propia cobardía de los hombres. Todo se reduce al suspiro: «¡Ojalá!» o al conocimiento «Érase una vez...». Dentro de los límites de la formación histórica, la filosofía no posee ya ningún derecho en el caso de que pretenda aspirar a algo más que a un saber replegado hacia el interior y carente de cualquier efecto. Si el hombre moderno en general fuera sólo valiente y decidido, si no fuera incluso en sus animosidades meramente un ser interior, él la desterraría. Sin embargo, él así se da por satisfecho disfrazando pudorosamente su desnudez. En realidad, se piensa, se escribe, se publica, se habla y se enseña filosofía; dentro de este límite casi todo se permite, aunque sólo en el ámbito de los negocios; en la llamada vida, por el contrario, todo sucede de manera diferente: aquí sólo una cosa se permite, mientras que todo lo demás sencillamente es imposible, pues así lo requiere la formación histórica.

[27] Referencia a la *Stoa*, esto es, la doctrina del estoicismo.

Uno se pregunta entonces: ¿son éstos aún hombres, o acaso máquinas de pensar, escribir y hablar?

Goethe una vez dijo de Shakespeare: «Nadie como él ha despreciado tanto el traje material; conoce muy bien el traje interior del hombre y aquí todos se asemejan. Se dice que él había representado magníficamente a los romanos. Yo no comparto tal idea: éstos son más bien ingleses habituales, aunque, por supuesto, son hombres, hombres de arriba abajo, hombres en cualquier caso a quienes sienta bien la toga romana».[28] Pues bien, me pregunto si sería siquiera posible presentar a nuestros actuales literatos, hombres del pueblo, funcionarios o políticos como romanos. Creo que sería bastante difícil, pues éstos no son hombres, sino sólo compendios encarnados y, por así decirlo, abstracciones concretas. Si ellos tienen un carácter y una manera propia de ser, lo cierto es que se encuentra de un modo tan escondido que apenas puede salir a la luz. Si ellos son hombres, lo son sólo para quien es capaz de «penetrar en ellos muy profundamente». Para cualquier otro, éstos son otra cosa: ni hombres, ni dioses, ni animales, sino figuras formadas históricamente, esto es, formación absoluta, imagen, forma sin ningún contenido demostrable, por desgracia, sólo forma mala y, además, uniforme. Así, quisiera que se comprendiera y se considerase mi tesis: *sólo las personalidades fuertes pueden soportar la historia; los débiles son barridos completamente por ella*. Esto se debe a que la historia confunde el sentimiento y la sensación donde éstos no son lo suficientemente fuertes para medirse con el pasado. Quien no se atreve ya más a confiar en sí mismo e involuntariamente pide consejo a la historia para comprender sus sentimientos —«¿cómo debo sentir aquí?»—, se convertirá poco a poco, por puro temor, en un actor que representa un papel. Incluso, la mayor parte de las veces, muchos papeles diferentes y, por lo tanto, de manera pobre y superficial. Gradualmente desaparece así toda posible congruencia entre el hombre y su ámbito histórico; vemos por ejemplo a pequeños chavales indiscretos tratar a los romanos como si éstos fueran sus iguales o hurgar y excavar en los restos de los poetas griegos como si

[28] Se refiere al artículo de J. W. Goethe: «Shakespeare und kein Ende» [Shakespeare, una cuestión inacabada]. En este artículo, Goethe muestra que la peculiaridad de Shakespeare consiste en el hecho de que vinculaba con entusiasmo «lo antiguo» con «lo nuevo», al equilibrar el deber y el querer dentro de caracteres individuales. Al unir de este modo «lo antiguo» y «lo moderno», Shakespeare constituía para Goethe un modelo insuperable.

estos *corpora*[29] estuvieran también preparados para su disección y fueran *vilia*,[30] como son acaso sus propios *corpora* literarios. Supongamos que alguien se ocupa de Demócrito, siempre me pregunto: ¿Por qué no Heráclito? ¿O Filón? ¿O Bacon? ¿O Descartes? Y así sucesivamente... Y por otro lado: ¿por qué un filósofo? ¿Por qué no un poeta, un orador? Y, ¿por qué tiene que ser un griego? ¿Por qué no un inglés, un turco? ¿No es el pasado suficientemente grande para encontrar en él algo que no os haga aparecer tan ridículamente arbitrarios? Como ya he dicho, éste no es sino un linaje de eunucos. Para el eunuco, una mujer es como cualquiera otra, justo sólo una mujer. La «mujer en sí»: lo eternamente inaccesible. Así pues, es totalmente indiferente lo que persigáis con tal de que la misma Historia quede preservada como algo agradable y «objetivo», en realidad por gentes que no pueden por sí mismos hacer Historia. Y del mismo modo que el «eterno femenino»[31] nunca os arrastra hacia las alturas, así vosotros lo arrastráis hacia abajo y, como «gente neutral», consideráis también la Historia como algo «neutro». Pero como no quiero que con esto se crea que yo comparo en serio la Historia con lo «eterno femenino», me expresaré de una manera mucho más clara y rotunda; es más, considero a la Historia, por el contrario, como «lo eterno masculino», sólo que para quienes son «históricamente cultos» «de cabo a rabo» tiene que ser bastante indiferente que sea lo uno o lo otro. Éstos no son ni «hombre» ni «mujer», ni siquiera algo «común» entre ambos, sino sólo «neutralidades» o, dicho de modo erudito, justamente «lo eternamente objetivo».

Una vez que tales personalidades han quedado extinguidas según la manera ya descrita por esta perpetua carencia de subjetividad, o, como se suele decir, objetividad, nada es capaz de afectarlas por más tiempo. Si ocurre algo bueno o justo, ya sea un hecho, una poesía o música, enseguida este ahuecado hombre de cultura pasará de largo ante la obra en cuestión y preguntará por la historia del autor. Si éste ya ha creado algo más, inmediatamente buscará la interpretación de la trayectoria que hasta ahora lleva recorrida dicha obra y su proba-

---

[29] Nietzsche juega aquí con la palabra latina *corpora* (plural de *corpus* que pueda significar «cuerpo», bien de un ser humano o de una colección de obras literarias). Éste critica que los jóvenes diseccionen los poetas griegos como si fueran meros «cuerpos» viles y materiales. *Vid.* nota 7.

[30] Material vil, insignificante, desecho.

[31] Alusión a las dos últimas líneas del *Fausto*, *op. cit.*, parte II, pág. 432.

ble desarrollo ulterior, en ese momento, dicha obra se colocará al lado de otras con vistas a la comparación en cuanto a la elección y tratamiento de su material: se diseccionará, despedazará, se recompondrá sabiamente y será amonestada y reprendida en su conjunto. Aunque parezca algo totalmente sorprendente, uno siempre se topará con esa manada de investigadores históricos neutrales echando un vistazo al autor desde la lejanía. Al instante resuena el eco, pero siempre como «crítica», pese a que poco antes este crítico ni siquiera había soñado en la posibilidad de este acontecimiento. En parte alguna se llega así a un efecto, sino siempre tan sólo a una crítica; y la crítica, por su parte, no produce tampoco ningún efecto, sino tan sólo experimenta de nuevo otras críticas. Al mismo tiempo se ha convenido generalmente en considerar muchas críticas como efectos de algo, pero pocas críticas como síntoma de fracaso. En el fondo, incluso en los casos que hay «efectos», todo sigue igual que antes: durante cierto tiempo se charla de algo realmente novedoso, luego, de nuevo, alguna novedad, y, mientras tanto, se hace lo que siempre se ha hecho. La formación histórica de nuestros críticos no permite ya más que se llegue a ningún efecto en sentido propio, es decir, a un efecto sobre la vida y la acción. Sobre la más negra escritura aplican enseguida su papel secante, sobre el más encantador dibujo garabatean unas gruesas pinceladas que deben ser vistas como correcciones. Una vez más y todo ha terminado. Pero ya nunca se detiene su pluma crítica, pues, habiendo perdido los críticos todo su poder sobre ella, en lugar de obedecer ya órdenes, es ahora ésta quien dirige sus acciones. Precisamente en este desenfreno de efusividad crítica, en esa falta de dominio sobre ellos mismos, en eso que los romanos llamaban *impotentia*, se revela la debilidad de la personalidad moderna.[32]

[32] Nietzsche vuelve a recoger temas muy comunes a la moral de estoicos y epicúreos. Lo importante es que la lectura y la escritura sean un arte de la verdad que combine la autoridad tradicional de la cosa ya dicha con la particularidad de las circunstancias que determinan su uso. «Poco importa —dice Epicteto (*Conversaciones con Arriano*, I, 17)— que se haya leído o no todo Zenón o Crisipo: poco importa que se haya captado exactamente lo que han querido decir y que no sea capaz de reconstruir el conjunto de su argumentación.» *Vid.* nota 7.

6

Abandonemos esta debilidad y dirijámonos mejor hacia uno de esos alabadísimos poderes del hombre moderno con la embarazosa cuestión de si tiene derecho, en virtud de su conocida «objetividad» histórica, a denominarse poderoso, esto es, *justo*, en un grado mayor al hombre de otros tiempos. ¿Es cierto que esta objetividad tiene como origen una acrecentada necesidad y exigencia de justicia? ¿O acaso se suscita como efecto de otras causas totalmente distintas, produciendo la apariencia de que la justicia es la auténtica causa de este efecto? ¿No nos lleva esta engañadora objetividad más bien a formarnos un nocivo y más que autocomplaciente prejuicio sobre las virtudes del hombre moderno? Ya Sócrates mantenía que imaginarse la posesión de una virtud que realmente no se poseía era un mal cercano a la locura; y, ciertamente, una imaginación mucho más peligrosa que la ilusión opuesta: padecer de un error, de una carencia. Porque, gracias a esta ilusión, aún quizás es posible ser mejor, pero por esa imaginación el hombre o una época se hacen continuamente peores, es decir, en este caso, mucho más injustos.

En verdad, nadie obtiene nuestra alabanza en un grado más alto que quien posee el impulso y la fuerza de la justicia. Pues en ésta se reúnen y ocultan las más altas e infrecuentes virtudes, de modo parecido a un mar insondable que recibe y acoge distintas corrientes de diversos lados. La mano del justo, dispuesta a hacer justicia, no tiembla al alzar la balanza; implacable frente a sí mismo, añade una pesa tras otra; sus ojos no se engañan cuando los platillos de la balanza suben y bajan. Ni siquiera su voz se endurece o se quiebra cuando pronuncia su sentencia. Si fuera un gélido demonio del conocimiento, propagaría a su alrededor una atmósfera glacial de majestad tan sobrehumana *[übermenschlich]* y terrible que tendríamos más motivos para temerle que venerarle. Pese a ello, el ser sólo hombre y, sin embargo, intentar ascender desde la duda venial hacia la rigurosa certeza, de la tolerante indulgencia al imperativo «tú debes», de la rara virtud de la generosidad a la muchísimo más rara de la justicia, el asemejarse ahora a ese demonio sin ser desde un principio otra cosa que un pobre hombre, y, sobre todo, el tener que pagar en todo momento su humanidad y consumirse trágicamente en esta virtud imposible, todo esto lo eleva a una solitaria altura como el ejemplar *más respetable* de la especie humana; pues quiere la verdad, pero no sólo como conocimiento frío y

sin consecuencias, sino como aquella jueza que ordena y castiga. Quiere así la verdad, pero no como la posesión egoísta del individuo, sino como la sagrada autorización para poder desplazar y cambiar de sitio todos los límites de las propiedades egoístas. La verdad, dicho brevemente, como tribunal del mundo, pero de ningún modo como presa atrapada y placer del individuo cazador. Sólo en la medida en que el veraz posee esta voluntad incondicionada de ser justo hay algo grande en ese anhelo de verdad que, en todas partes, es glorificado irreflexivamente. Sin embargo, ante la mirada obtusa, toda una serie de muy diferentes impulsos, tales como la curiosidad, el miedo al aburrimiento, la envidia, la vanidad, el impulso del juego —impulsos todos ellos que nada tienen que ver con la verdad—, se confunden con ese anhelo de verdad que tiene su raíz en la justicia. De este modo parece ser que el mundo está lleno de aquellos que «sirven a la verdad», cuando, sin embargo, en realidad, es la virtud de la justicia escasamente reconocida, casi siempre odiada a muerte, y el ejercicio de las virtudes aparentes es venerado y domina sin disimulo. Pocos son los que en verdad sirven a la verdad, porque sólo son pocos los que tienen la pura voluntad de ser justos y, entre éstos, algunos menos la fuerza de poder ser justos. No basta tener sólo la voluntad. Por ello, los más terribles padecimientos han venido justamente entre los hombres del impulso de justicia sin la fuerza de juicio. De ello se deduce que el bienestar general nada exigiría *más* que esparcir tanto como sea posible la semilla del juicio, con el fin de que el fanático no sea confundido con el juez ni el ciego afán de juzgar con la fuerza consciente que posee el derecho a hacerlo. ¿Dónde se encontrará un medio de implantar juicio? De ahí que siempre que se habla a los hombres de verdad y de justicia permanezcan eternamente en una vacilante indecisión, preguntándose si les habla el fanático o el juez. Se debe, por tanto, perdonar a los que siempre han saludado con especial benevolencia a aquellos «servidores de la verdad» que no poseían ni la voluntad ni la fuerza de juzgar y se ponían a la tarea de buscar el conocimiento «puro», «sin consecuencias» o, más claramente, la verdad sin ningún tipo de resultados. Hay muchas verdades indiferentes, incluso hay problemas cuyo juicio correcto no cuesta ninguna superación y, menos aún, autosacrificio. Por tanto, en este terreno concreto, carente de peligros e indiferente, no es difícil para un hombre conseguir llegar a ser un frío demonio del conocimiento. Incluso si en épocas particularmente propicias toda la cohorte de sabios e investigadores se transformaran en tales demonios, aún sería por desgracia totalmente posible

que dicha época careciese de una rigurosa y gran justicia; dicho brevemente que careciese del núcleo más noble del así llamado impulso a la verdad.

Ahora colóquese ante nuestros ojos al virtuoso histórico del presente: ¿es éste el hombre más justo de su tiempo? Es verdad que ha formado dentro de sí una sutileza tal y una excitabilidad de sentimiento que en realidad nada humano le es completamente ajeno; las más diferentes épocas y personas resuenan en su lira según tonos análogos. Se ha convertido en una especie de *passivum* resonante que, por medio de su sonido, actúa sobre otros *passiva*, hasta llenar toda la atmósfera de una época de tales ecos sutilmente entrelazados. Me parece, sin embargo, que en cierto modo percibe sólo los tonos armónicos superiores de cada tono histórico principal y original, pero que la fuerza y poderío del original deja de adivinarse ya en este etéreo tañido agudo y débil de cuerda. Es más: si el tono original despertaba fundamentalmente acciones, necesidades, temor, este tañido ahora nos arrulla y nos convierte en gozadores blandengues; es como si la Sinfonía Heroica[33] se hubiera dispuesto para dos flautas y para el uso de fumadores de opio adormecidos.[34] Por esta circunstancia podemos ya medir en qué grado se desarrolla entre estos virtuosos la exigencia suprema del hombre moderno, la justicia pura y elevada. Esta virtud nada tiene que ver con algo agradable, no conoce arrebatos de excitación, es dura y terrible. ¡Qué lugar tan insignificante ocupa incluso la magnanimidad, virtud característica de algunos y poco frecuentes historiadores, dentro de la escala de las virtudes en comparación con ella! Algunos más logran llegar sólo a la tolerancia, hasta dejar como válido lo que no puede negarse, hasta la explicación y embellecimiento mesurado y bien intencionado, suponiendo de manera inteligente que el inexperto revestirá con la virtud de la justicia lo que se cuenta en general del pasado sin acentos duros y sin expresión de odio. Sin embargo, sólo una fuerza superior puede juzgar, mientras que la debilidad no puede sino tolerar fingir hipócritamente fortaleza y desplazar la justicia del lugar del juez a un mero espectáculo teatral. Todavía queda una terrible *species* de historiadores, de carácter riguroso, sincero y eficiente, aunque de cabeza estrecha: aquí se encuentra

---

[33] Se menciona aquí la tercera sinfonía de Beethoven, *La Heroica*.

[34] La historia, en concreto el historicismo positivista como elemento «narcótico», en un tema que Nietzsche trata a menudo. *Vid.* por ejemplo la cuarta intempestiva RWB, en concreto el apartado IV.

justamente presente tanto la buena voluntad de actuar con justicia como el *pathos* de juzgar, pero todos sus fallos están equivocados, casi por las mismas razones por las que lo son las sentencias judiciales de los jurados corrientes y comunes. ¡Qué improbable es un talento histórico frecuente! Y esto, prescindiendo aquí de todos esos egoístas, encubiertos y miembros de partido que disimulan su juego sucio bajo un rostro supuestamente objetivo. Incluso prescindimos también de esas gentes totalmente irreflexivas que escriben bajo el nombre de historiadores con la ingenua creencia de que justamente su tiempo posee la razón en todas las opiniones corrientes y que escribir conforme a dicho tiempo significa lo mismo que ser justo, una creencia, por otro lado, en la que vive cualquier religión y de la que por ahora nada más hay que decir en este terreno. Estos ingenuos historiadores denominan «objetividad» justamente a medir las opiniones y acciones del pasado desde las opiniones comunes del momento presente: aquí ellos encuentran el canon de todas las verdades. Su trabajo es adaptar el pasado a la trivialidad del tiempo presente *[zeitgemäss]* mientras, por el contrario, llaman «subjetiva» a cualquier historiografía que no tome como canónicas aquellas opiniones comunes y normales.[35] ¿No se introduce ya una cierta ilusión incluso en la interpretación más elevada del término «objetividad»? Suele entenderse generalmente esta palabra como un estado en el que el historiador contempla un acontecimiento en todos sus motivos y consecuencias con una pureza tal que no ha de ejercer ningún efecto sobre su subjetividad. Nos referimos a ese fenómeno estético, a ese desligamiento liberador de uno mismo y de los intereses personales en el que el pintor, en medio de un paisaje tormentoso bajo rayos y truenos, o sobre un mar embravecido, contempla allí la imagen que tiene en su interior, es decir, sumergiéndose completamente en las cosas. Sin embargo, es mera superstición creer que la imagen que las cosas muestran en un hombre inmerso en tal estado reproduciría fielmente la esencia empírica de las cosas. ¿O es que las cosas en ese momento por medio de su actividad intrínseca, por así decirlo, se copian, se reproducen y se retratan fotográficamente ellas mismas como sobre un *passivum* puro?

[35] Resulta difícil no percibir aquí la polémica personal de Nietzsche con la filología clásica de su tiempo representada por la figura paradigmática de Wilamowitz y las objeciones de éste a su presunta falta de objetividad en *El nacimiento de la tragedia*.

Esto sería mitología, incluso mala mitología. Además se olvida que justo ese momento es el momento creativo más poderoso y espontáneo en el interior del artista, un momento de composición de índole superior cuyo resultado será acaso un cuadro artísticamente verdadero, no históricamente verdadero. Pensar la Historia objetivamente de este modo tiene que ver con el trabajo silencioso del escritor dramático, es decir, pensar todo en sus relaciones, entretejer los aspectos aislados y singulares con la totalidad, partir con la presuposición, en el caso de que no la haya, de que las cosas están dispuestas según un plan unitario... Así como el hombre teje su red sobre el pasado y lo domina, así se expresa también su impulso artístico, pero no su impulso hacia la verdad y hacia la justicia. Y es que la justicia y la objetividad no tienen mucho que ver entre sí. Incluso se podría pensar en un tipo de historiografía que no contuviera en sí misma ni un ápice de la verdad empírica común y que, sin embargo, pese a todo, reclamara con toda legitimidad el título de «objetividad». Incluso Grillparzer se atreve a decir esto: «¿Qué es la Historia sino la forma en la que el espíritu del hombre se mide con los *acontecimientos que le son incomprensibles*, une elementos que sólo Dios sabe si guardan relación entre sí, sustituye lo incomprensible por algo comprensible, introduce sus conceptos de una finalidad externamente orientada en un conjunto que seguramente sólo admite finalidades internas y finalmente supone la mano del azar donde seguramente actuaron miles de pequeñas causas? Todo hombre tiene su necesidad particular, de modo que millones de direcciones corren paralelamente, se entrecruzan en líneas rectas y curvas, se desafían, se frenan, se impulsan hacia atrás y hacia delante, asumiendo su carácter azaroso para el resto y así, descontando las influencias de los acontecimientos naturales, imposibilitan la demostración de una necesidad envolvente y omniabarcante de lo que acontece».[36] Sin embargo, ¿no vuelve a salir esa «necesidad» a la luz como resultado de esa «objetiva» visión de las cosas? Éste es un presupuesto que cuando se expresa como dogma por los historiadores sólo puede adoptar una forma curiosa. Schiller, por ejemplo, tiene una conciencia bastante clara de lo que es propiamente subjetivo en este supuesto cuando dice del historiador: «Fenómeno tras fenómeno empieza a sustraerse de la aproximación ciega, de la libertad sin leyes y a integrarse como un miembro ade-

---

[36] *Vid.* nota 24.

cuado en un todo armónico *que, en realidad, sólo existe en su representación».*[37] Pero, por el contrario, ¿qué se debe pensar de la siguiente afirmación artificialmente oscilante entre la tautología y el contrasentido de un famoso y virtuoso historiador, por otra parte introducida tan inocentemente?: «No se puede negar que todos los impulsos y acciones humanas están sujetos al silencioso y a menudo imperceptible, aunque poderoso e inexorable, curso de las cosas». En tal frase uno no observa tanto una enigmática verdad cuanto una simple falsedad, de manera parecida al dicho de ese jardinero de la corte que cita Goethe: «Acaso se puede forzar a la naturaleza, pero nunca obligarla»,[38] o a esa leyenda de barraca de feria de la que habla Swift: «Aquí puede verse el elefante más grande del mundo, exceptuándole a él mismo». Pues, después de todo, ¿cuál es la oposición entre la acción y el impulso humano y la marcha de las cosas? Me llama la atención generalmente que tales historiadores como el que acabamos de citar dejan de enseñar y adoctrinar tan pronto como generalizan y muestran su sentido de la debilidad en oscuridades. En otras ciencias las generalizaciones son desde luego lo más importante, en tanto que contienen leyes. Pero si enunciados como los descritos tuvieran que valer como leyes, entonces habría que responder que el trabajo del historiador desaparecería, pues lo que en general en tales enunciados permanece como verdad, exceptuando ese resto oscuro e irresoluble del que hemos hablado, es algo bien conocido e incluso trivial, algo que cualquiera puede percibir en el ámbito más limitado de experiencia. Por esta razón molestar a pueblos enteros y emplear en ello largos años de trabajo sería algo semejante a acumular en el terreno de las ciencias naturales experimento tras experimentó, después de que del tesoro presente de los experimentos pudiera derivarse ya hace mucho tiempo la ley. Precisamente, para Zöllner,[39] las ciencias

[37] En 1879, Friedrich Schiller llegó a ser profesor en la Universidad de Jena. Esta cita recogida por Nietzsche data de mayo (días 26 y 27 de ese mes) de este mismo año durante su lectura inaugural: *Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte* (hay trad. cast. de L. Camarena: «Qué significa, y con vistas a qué final se estudia Historia Universal», en *Escritos de filósofo de la Historia*, Universidad de Murcia, 1991, págs. 1-17).

[38] Carta de Goethe a Schiller (21 de febrero de 1798). *Vid.* nota 1.

[39] La obra *La naturaleza de las cometas* (Leipzig, 1872) del astrofisico alemán Johann Karl Friedrich Zöllner (1836-1882) con su crítica a la «superficialidad científica» de sus colegas fue una de las lecturas importantes de Nietzsche en este período. Como sugiere Janz (*Los diez años de Basilea 1869/1879*, [trad. de Jacobo Muñoz], Madrid, Alianza, 1981, tomo II, págs. 190-191), la obra de Zöllner, catedrá-

naturales están aquejadas de este exceso de experimentación sin sentido. Si el valor de un drama debe residir únicamente en su pensamiento principal y en su conclusión, este mismo drama no sería sino un camino lo más largo, tortuoso y cansado hacia su meta. Así pues, espero que la Historia no reconozca su sentido en los pensamientos generales, algo así como su flor y su fruto, sino que precisamente su valor resida en parafrasear con ingenio un tema conocido, incluso habitual, una melodía cotidiana, en elevarlo y exaltarlo como símbolo universal y así dejar entrever en el tema original todo un mundo de profundo sentido, poder y belleza.

Claro que para este fin se necesitaría, sobre todo, una gran potencia artística, un creativo elevarse por encima de las cosas, un abismarse amoroso en los datos empíricos, una poética elaboración de tipos dado; para esto sí se requiere «objetividad», si entendemos ésta como una propiedad positiva. Sin embargo, la «objetividad» a menudo no es más que una palabra: en lugar de esa oscura calma relampagueante en el interior e inmutable externamente del ojo artístico, no aparece más que la exageración de la calma, de modo similar a como la falta de *pathos* y de fuerza moral suele a veces disfrazarse de fría y penetrante contemplación. En ciertos casos incluso, la absoluta trivialidad de la experiencia, el pensamiento más común que sólo por aburrimiento causa la impresión de tranquilidad y serenidad, osa legitimarse como ese estado artístico en el que el sujeto calla y se vuelve totalmente imperceptible. Es entonces cuando se busca, ante todo, lo que en general no llama la atención y cuando la palabra más seca se supone más justa. Se llega incluso al punto de suponer que precisamente a quien *no le interesa* en *absoluto* un momento del pasado es el más adecuado para describirlo. De este modo se comportan frecuentemente los filólogos con los griegos: éstos no les interesan en lo más mínimo, o, lo que es lo mismo, a esto se le llama «objetividad». Allí donde justamente lo más elevado y poco frecuente tiene que describirse, es donde tiene lugar justo el más ostentoso e intencionado desinterés, el flojo artificio de esta buscada motivación objetiva. Algo escandaloso, sinceramente, sobre todo cuando lo que impulsa realmente a esta indiferencia que se comporta de manera «objetiva» no es otra cosa que la *vanidad*. Por lo demás, en el caso de tales autores,

---

tico en Leipzig desde 1866, aportaba una crítica a la «popularización» de la ciencia y a la falta de presupuestos epistemológicos de los científicos que coincidía con algunas de las ideas de Nietzsche.

el juicio ha de determinarse lo más cercano al principio bajo el cual todo hombre posee un grado más elevado de vanidad cuanto menos entendimiento tiene. No, ¡por lo menos, sed honestos! No busquéis la apariencia del poder artístico que realmente coincide con la objetividad, no busquéis la apariencia de justicia si no estáis llamados a la terrible llamada del hombre justo. ¡Como si la tarea de cualquier época fuese tener que ser justa con todo lo que una vez fue! Existen tiempos y generaciones que nunca tienen derecho a ser jueces de épocas pretéritas. Sólo a los individuos, y realmente a los más excepcionales, les corresponde tan incómoda misión. ¿Quién les obliga a juzgar? Y además: ¿podríais ser justos aunque quisierais? Como jueces, tendríais que permanecer por encima de lo que tiene que ser juzgado; sin embargo, sólo habéis llegado después. Los invitados que llegan los últimos a la mesa consiguen los últimos lugares, ¿queréis tener los primeros? Haced entonces, como mínimo, lo más elevado y más grande; tal vez así tengáis efectivamente un sitio, aunque vengáis los últimos.

Sólo desde la fuerza más poderosa del presente tenéis el derecho de interpretar el pasado, sólo a través del máximo esfuerzo de vuestras propiedades más nobles adivinaréis lo que es digno de saberse del pasado, lo que es digno de ser conservado y lo que es grande. ¡Lo semejante se descubre por medio de lo semejante! De lo contrario, no haréis otra cosa que descender el pasado a vuestro nivel. No creáis a ninguna historiografía que no brote de la cabeza de los espíritus poco frecuentes. Siempre os daréis cuenta de qué clase de espíritu es si necesita expresar una generalidad o decir de nuevo algo ya conocido. El auténtico historiador debe poseer la fuerza de volver a formular lo ya conocido como algo nunca antes visto y anunciar lo general de una manera tan sencilla y profunda que haga pasar lo profundo como simple y lo simple como profundo. No se puede ser al mismo tiempo un gran historiador, un artista y un cabeza hueca. Por ello, no debe, pues, menospreciarse a esos trabajadores[40] que acarrean, acumulan y clasifican montañas de datos porque no puedan llegar a ser en realidad grandes historiadores. Sin embargo, no sólo no se los debe confundir con éstos, sino que han de ser considerados como compañeros y auxiliares al servicio del maestro, algo parecido a como los franceses solían hablar,

[40] Esta idea se desarrolla más extensamente en la sección sexta de MBM (§ 204-213), «Nosotros, los doctos».

con más ingenuidad de la que es posible entre alemanes, de los *historiens* de M. Thiers.[41] Estos trabajadores deben convertirse poco a poco en eruditos, pero no pueden llegar por tanto a ser nunca maestros. Un gran erudito y un gran cabeza hueca: esto ciertamente se observa de manera más habitual bajo un mismo sombrero.

Por consiguiente: la Historia es escrita por el hombre experimentado y reflexivo. Quien carezca de una experiencia superior y más vasta que los demás no podrá saber interpretar el pasado, pues éste es siempre un oráculo: sólo como arquitectos del futuro y como conocedores del presente podréis comprenderlo. Ahora se explica la extraordinaria y profunda influencia de Delfos, sobre todo porque los sacerdotes délficos eran buenos conocedores del pasado. Pero ahora conviene saber que sólo el que construye el futuro tiene derecho a juzgar el pasado. Mirando hacia adelante, marcando una gran meta, dominaréis al mismo tiempo ese desbordante impulso analítico que devasta vuestro presente e imposibilita cualquier tranquilidad, cualquier pacífico crecimiento y maduración. ¡Levantad a vuestro alrededor la valla de una redonda y enorme esperanza, de un esperanzado anhelo! Formad una imagen que sirva de modelo al futuro y olvidad esa absurda superstición de ser epígonos. Reflexionando sobre esa vida futura tenéis mucho que inventar e imaginar; pero no preguntéis a la Historia que os muestre el «cómo» y el «porqué». Por el contrario, si os adentráis en la vida e Historia de los grandes hombres, aprenderéis de ella que el supremo imperativo es alcanzar la madurez y huir de esa impuesta educación paralizante de nuestro tiempo, que precisamente concibe su utilidad en impediros alcanzar dicha madurez con el fin de dominar y explotar a los inmaduros. Y cuando pidáis biografías, que no sean esas que dicen: «el señor tal y cual y su tiempo», sino aquellas que lleven títulos como «alguien que luchó contra su tiempo». Saciad vuestras almas con Plutarco y, creyendo a sus héroes, atreveos a creer en vosotros mismos.[42] Con un centenar de hombres educados de manera no moderna, es decir, maduros y habituados a lo heroico, toda la ruidosa seudoformación de este tiempo podría quedar reducida en la actualidad a un eterno silencio.

---

[41] Louis Adolphe Thiers (1797-1877), político, historiador y periodista francés, cuya obra *Histoire du consulat et de l'empire*, fue publicada en veinte volúmenes entre 1845 y 1862.

[42] Referencia a la obra de Plutarco, *Vidas paralelas* [trad. de Aurelio Pérez], Madrid, Gredos, 1996.

7

Cuando el sentido histórico gobierna *sin límite alguno* y desarrolla todas sus consecuencias, desarraiga el porvenir, pues destruye las ilusiones y retira a las cosas existentes la atmósfera en la que pueden vivir. La justicia histórica, aunque se practique efectivamente y con una mentalidad pura, es, por esta razón, una virtud terrible, porque ella siempre socava y lleva a la perdición a todo lo vivo: su juzgar es siempre un destruir. Si detrás del impulso histórico no obra ningún impulso constructivo, si no destruye y despeja el solar para construir la casa de un futuro viviendo en la esperanza sobre el terreno liberado, si la justicia domina únicamente, entonces el instinto creador se debilita y se desmoraliza. Una religión, por ejemplo, transformada en un saber histórico bajo el dominio de la justicia pura, una religión, comprendida de modo estrictamente científico, acaba por ser destruida al final de este camino. La razón reside en que toda verificación histórica saca continuamente a la luz tanta falsedad, grosería, inhumanidad, tanta violencia y carencia de sentido que, necesariamente, ha de disiparse ese clima de ilusión lleno de piedad por el pasado que es indispensable para poder y querer vivir. Por el contrario, sólo en el amor, sólo envuelto en la ilusión del amor y en razón de una creencia incondicional en lo perfecto y lo justo, logra crear el hombre. A cualquiera que se le obligue a renunciar a este amor incondicional se le cortan las raíces de su fuerza: se secará, es decir, se volverá insincero. Con respecto a tales efectos, la historia se contrapone al arte. Y sólo si la historia soporta transformarse en obra de arte, es decir, transformarse en una creación artística, podrá quizá mantener o incluso despertar tales instintos. Una historiografía semejante sería experimentada, sin embargo, como una contradicción con la tendencia analítica y antiartística de nuestra época, pues se experimentaría como una completa falsificación. Pero una historia que únicamente destruye y que no se guía por un impulso constructivo inmanente, convierte, a la larga, a sus instrumentos en deformidades antinaturales, porque tales hombres destruyen las ilusiones, y «a quien destruye la ilusión dentro de sí y en los otros, le castiga la naturaleza como el más severo tirano».[43] Es cierto

[43] *Cf.* J. W. von Goethe, *Schiften zur Natur und Wissenchaftslehre*, fragmento *Über die Natur*, en Artemis— *Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gedenkausgabe*

que durante un buen tiempo quizás alguien pudiera ocuparse de la historia de un modo completamente inofensivo y descuidado, como si esa ocupación fuera tan buena como cualquier otra. La reciente teología, en particular, parece haberse relacionado con la Historia de un modo puramente ingenuo, sin apenas darse cuenta de que con ello muy probablemente, y muy en contra de su voluntad, permanezca al servicio del *écrasez* voltaireano.[44] Que nadie suponga que detrás de todo esto se esconden nuevos y poderosos instintos constructores. De lo contrario, se haría pasar entonces a la llamada asociación protestante por el seno materno de una nueva religión y tal vez al jurista Holtzendorf (el editor y prologuista de esa demasiado famosa Biblia protestante) por san Juan a orillas del Jordán. Posiblemente, durante cierto tiempo, la filosofía hegeliana, todavía influyente en las viejas cabezas, pueda ayudar a promover la difusión de esa ingenuidad, de modo que se diferencie la «idea del cristianismo» de sus muchas e inadecuadas «formas aparentes» y se intente convencer de que el «capricho de la Idea» no es otro que manifestarse en formas cada vez más puras hasta que consigue la forma en verdad más pura, transparente y apenas perceptible en el cerebro del actual *theologus liberalis vulgaris*.[45] Pero cuando se oye a los «cristianos más puros de todos» hablar sobre la impureza de los cristianos antiguos, el oyente profano tiene a menudo la impresión de que este discurso en realidad no trata del cristianismo, sino más bien de... bien, ¿qué debemos pensar cuando encontramos al cristianismo definido por «el más grande teólogo del siglo» como la religión que permite «compenetrarse con todas las religiones reales e incluso algunas posibles» y cuando se dice que la «verdadera Iglesia» es aquella que «es una masa fluida y sin contornos en la que cada parte se encuentra a veces aquí y a veces ahí y en la que todo se mezcla tranquilamente»? Entonces, vuelvo a decir, ¿qué debemos pensar de todo esto?

---

der Werke, Briefe und Gespräche, [ed. de Ernst Beutler], Zúrich y Stuttgart, 1948, vol. 16, pág. 923. La cita también se encuentra en E. von Hartmann, *Philosophie des Unbewussten*, Berlín, 1869, pág. 620.

[44] *Écrasez l'infame*, [literalmente: «¡aplastad al infame!»]. Palabras con las que Voltaire solía a menudo finalizar sus misivas. Este lema, registrado, por ejemplo, en una carta a D'Alembert del 28 de noviembre de 1762, representaba una crítica de la superstición y del fanatismo que impedían el progreso del pensamiento racional y, por lo tanto, de la Iglesia católica.

[45] El teólogo liberal común.

Lo que se puede aprender del cristianismo, esto es, que bajo los efectos de un tratamiento histórico algo se deforma y se convierte en antinatural, convirtiéndose en algo definitivamente histórico mediante un tratamiento justo que lo descompone y, por lo tanto, destruye, puede aplicarse a todo lo que aún tiene vida. Lo que vive deja de vivir en cuanto empieza a diseccionarse; sufre los dolores de su enfermedad cuando empieza a convertirse en objeto de las prácticas de disección histórica. Hay hombres que creen en una reformada y revolucionaria fuerza sanitaria de la música alemana entre alemanes: sienten con indignación y consideran como una injusticia cometida contra lo más vivo de nuestra cultura que hombres como Mozart o Beethoven sean sometidos a todo el bagaje erudito de lo biográfico y que, obligados al sistema de tortura de la crítica histórica, se les exponga a responder a mil preguntas inoportunas.[46] ¿No se destruye o, como mínimo, se paraliza prematuramente aquello que aún no se ha extinguido en sus efectos vitales, cuando esta curiosidad se enfoca sobre incontables micrologías de la vida y sus obras y se buscan problemas cognoscitivos allí donde se debería aprender a vivir y a olvidar todos los problemas? Imaginad algunos de esos biógrafos modernos trasladados al nacimiento del cristianismo o a la reforma luterana: su sobria y pragmática curiosidad bastaría justamente para imposibilitar cualquier *actio in distans*[47] espiritual, del mismo modo que el animal más mísero puede llegar a impedir el nacimiento del roble más poderoso devorando su brote. Y es que todo lo vivo necesita a su alrededor una atmósfera, un entorno nebuloso lleno de misterio. Si se le retira esta envoltura, si se condena a una religión, a un arte, a un genio, a girar como un astro sin atmósfera, no nos deberíamos sorprender si acontece su petrificación y se seca, convirtiéndose en estéril. Sucede así con todas las cosas grandes, «que nunca se logran sin cierta ilusión», como dice Hans Sachs en *Los maestros cantores*.[48]

Pero cualquier pueblo, incluso cualquier hombre que pretenda llegar a la *madurez*, necesita una semejante ilusión envolvente, tal nube protectora y veladora. Pero hoy nuestra época odia la misma ma-

---

[46] Curiosamente, como he dicho ya en la introducción, ésta es la única referencia indirecta a Wagner en el ensayo: su obra escrita sobre Beethoven en 1870 como pretexto del centenario de su nacimiento.

[47] Acción a distancia (en la distancia).

[48] Hans Sachs canta estos versos en el acto II de la ópera de Wagner: *Die Meistersinger von Nürnberg* ([trad. de Ángel F. Mayo] *Los maestros cantores de Nuremberg*, Barcelona, Daimon, 1982).

durez, porque se honra más a la historia que a la vida. Es más, todo el mundo se vanagloria de que hoy en día «la ciencia comience a dominar sobre la vida». Puede que se llegue a esto, pero lo cierto es que una vida dominada de tal manera no posee ningún valor, porque es mucha menos *vida* y garantiza mucha menos vida para el futuro que la antigua vida dominada no por la ciencia, sino por instintos y poderosas imágenes llenas de ilusión. Pero, como hemos dicho ya, nuestra época no debe ser en ningún caso la época de las personalidades acabadas, maduras y armónicas, sino la época del trabajo común, preferiblemente útil. Esto significa únicamente que los hombres deben ser encauzados dentro de los fines del tiempo; deben trabajar, antes de ser maduros, en la fábrica de las utilidades generales para no llegar nunca a ser maduros; este no sería sino un lujo que sustraería al «mercado de trabajo» una gran cantidad de fuerza. Se ciega a algunas aves para que su canto sea más hermoso; no creo que el canto de los hombres actuales sea más bello que el de sus abuelos, pero sí sé que se los ciega a edad más temprana. Y el medio, ese infame medio que se utiliza para cegarles, es *luz demasiado luminosa, demasiado repentina, demasiado oscilante*. Se arrastra al joven a través de milenios; a muchachos que no comprenden nada de una guerra, de una acción diplomática o de una acción política, se les considera dignos de introducirles en la Historia política. Pero del mismo modo que el hombre joven corre por la Historia, corremos nosotros, los modernos, a través de las galerías de arte y escuchamos conciertos. Acaso se siente que una cosa suena distinta de la otra, que algo actúa de un modo distinto al otro, pero perder progresivamente este sentimiento de extrañeza, no sorprenderse en exceso de nada, dejar que todo tenga el mismo valor... a eso se le llama precisamente sentido histórico, formación histórica. Para decirlo sin ningún tipo de paliativos: la masa de lo que irrumpe históricamente es tan grande, lo extranjero, bárbaro y violento penetra tan poderosamente, «acumulado en pútridos montones»[49] en el alma juvenil, que ésta sólo sabe salvarse mediante una premeditada abulia, aunque en una conciencia más fina y fuerte su efecto sea otra sensación: el hastío. El hombre joven se ha convertido en apátrida y duda de todas las costumbres y conceptos. Ahora sabe algo: en otras épocas fue distinto, no importa lo que él sea. Sumido en una melancólica insensibilidad, asiste al paso delante suyo

[49] Cita de Schiller y su obra de 1798, *Der Taucher* [El buceador]. *Vid.* nota 26.

de opinión tras opinión, comprendiendo las palabras y el ánimo que impulsaban a Hölderlin mientras leía la obra de Diógenes Laercio sobre las vidas y doctrinas de los filósofos griegos: «También he experimentado aquí de nuevo lo que ya me encontré algunas veces ya, a saber, que lo pasajero y mudable de los pensamientos y sistemas humanos casi me pareció más resaltablemente trágico que los destinos a los que habitualmente se les llama reales».[50] No, no es ciertamente necesario para la juventud ese estudio histórico arrollador, aturdidor y violento, como lo demuestra el ejemplo de los antiguos y lo manifiestan en su grado más peligroso los modernos. Considérese ahora, por ejemplo, ese estudiante histórico, heredero de ese afectado estilo tan demasiado prematuramente formado y aparecido ya casi desde su niñez. Se le ha convertido ya en el poseedor del «método» de su propio trabajo, del enfoque justo y del aire noble a la manera del maestro. Un capítulo totalmente aislado del pasado ha caído víctima de su agudeza y del método aprendido; ya ha producido, es más, si lo decimos con orgullosas palabras: él ha «creado». Se ha convertido, por medio de su acción, en servidor de la verdad y en señor en el ámbito universal de la historia. Si ya de muchacho estaba «preparado», ahora estará «suprepreparado», pero sólo se necesita sacudirle y la sabiduría caerá como caída del cielo. Ahora bien, una sabiduría podrida que aloja un gusano en cada manzana. Creedme: si los hombres trabajan así en la fábrica de la ciencia y deben llegar a ser útiles antes de que maduren, en breve la misma ciencia quedará tan arruinada como los esclavos utilizados demasiado pronto en esa fábrica. Lamento tener que emplear la jerga de los esclavizadores y de los empresarios para servirme de descripción de unos comportamientos que deberían ser pensados libres de toda utilidad y fuera de toda necesidad de la existencia, pero involuntariamente brotan de mis labios las palabras «fábrica», «mercado de trabajo», «oferta», «rendimiento» —y toda esa terminología relacionada con el egoísmo— cuando se busca un retrato de la más joven generación de doctos. La honrada mediocridad se vuelve cada vez más mediocre, la ciencia en su

[50] La cita hace referencia a la correspondencia de Friedrich Hölderlin: «Carta a Isaak von Sinclair», 24 de diciembre de 1798 ([trad. de H. Cortés y A. Leyte] *Correspondencia completa*, Madrid, Hiperión, 1990). Nietzsche aquí está criticando esa idea de la historia basada en ejemplos repetidos, gestos de tipos ideales, que se repiten más allá de las diferencias temporales, esto es, de algún modo, la idea de la ***historia, magistra vitae*** ciceroniana.

sentido económico cada vez más útil. Realmente sólo en este único punto son esos doctos propiamente sabios, en verdad más sabios que todos los hombres del pasado, puesto que en todos los aspectos restantes, dicho esto con prudencia, son infinitamente distintos. No obstante, reclaman honores y ventajas para sí como si el Estado y la opinión pública estuvieran obligados a valorar la nueva moneda como la antigua. Los carreteros han hecho entre sí un contrato de trabajo y decretado —en virtud de que cada carretero es proclamado un genio— que el genio es algo superfluo. Probablemente una época posterior a ésta percibirá, al examinar sus construcciones, que han sido resultado de un trabajo común, pero no resultado de un proyecto común. A los que siempre tienen en la boca el grito de batalla y de sacrificio «¡División de trabajo!», «¡Cerrad las filas!», se les ha de decir claramente: «Cuanto más rápidamente aceleréis la ciencia también antes la destruiréis». Es el mismo proceso que esa gallina que, de manera no natural, perece por ser obligada a poner huevos con inusitada rapidez. Es cierto que la ciencia en los últimos decenios se ha desarrollado de manera sorprendentemente rápida, pero observad al mismo tiempo también a los doctos, esas gallinas exhaustas. En realidad no son naturalezas «armónicas», sólo cacarean más porque ponen huevos más a menudo. Desde luego que los huevos son cada vez más pequeños (aunque los libros sean cada vez más gruesos). Como resultado último y natural de todo esto se consigue la querida por todos «popularización» (junto con la «feminización» e «infantilización) de la ciencia, lo cual no es otra cosa que ajustar el traje de la ciencia al cuerpo del «público medio», si se me permite utilizar la actividad del sastre en el idioma de los sastres. Ya Goethe veía en esto un abuso y exigía que las ciencias actuaran sólo a través de una *elevada praxis* sobre el mundo exterior.[51] Las antiguas generaciones de sabios tenían muy buenas razones para considerar que dicho abuso era algo grave y molesto. Pero los jóvenes sabios, por su parte, tienen también buenas razones para tomar esto a la ligera, pues ellos mismos, exceptuando un estrechísimo campo de este saber, son ese «público medio» y llevan dentro de sí esas necesidades. Les basta sentarse cómodamente para conseguir abrir también su pequeño ámbito de estudio a esa heterogénea necesidad popular de curiosidad. Para este cómodo

[51] *Maximen und Reflexionen* 694. Recogida a su vez de la obra *Wilhelm Meisters Wandersjahren, «Betrachtungen im Sinne der Wanderer»* (1829) (*Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister*, Madrid, Espasa Calpe, 1967).

acto se reivindicará después el nombre de «modesta condescendencia del docto hacia su pueblo», cuando, en el fondo, este docto nunca ha llegado más alto, aunque no como «docto», sino como «pueblo». Cread vosotros el concepto de «pueblo»: nunca podréis imaginarlo lo bastante noble y elevado. Si tuvieseis un concepto elevado de «pueblo», seríais también misericordiosos con él y os cuidaríais mucho de ofrecerle vuestras mezcladas aguas como bebida revitalizadora y refrescante. En el fondo, lo valoráis pobremente, porque no podéis tener de su futuro una estimación verdadera y fundada con seguridad, y así os comportáis como pesimistas prácticos, quiero decir, como hombres que, guiados por la sospecha de un ocaso, se vuelven indiferentes y ajenos al bien ajeno e incluso al suyo propio. ¡Con tal de que la tierra *nos* mantenga a nosotros! Y si no nos quiere mantener, lo mismo da; así ellos sienten y viven su existencia *irónica*.

8

Puede acaso parecer desconcertante —aunque no contradictorio— que atribuya a esta época, que acostumbra de manera tan ruidosa y arrogante echar las campanas al vuelo sobre su formación histórica, una especie de *conciencia irónica de sí misma*, una especie de vago anhelo del que, en el fondo, no cabe sentirse tan orgulloso: una especie de temor que quizá pronto acabe con todo el espectáculo del conocimiento histórico. Un enigma semejante en relación a personalidades particulares nos lo ha ofrecido Goethe con su singular caracterización de Newton, ya que encuentra en el fondo de la esencia de éste (o, mejor dicho, en las cimas) «una vaga sospecha de su error». Algo parecido a la expresión observable en momentos concretos de una conciencia reflexiva y enjuiciadora que ha logrado una cierta mirada irónica sobre la necesaria naturaleza que le es inherente. Así justamente se encuentra en los hombres de una gran y elevada cultura histórica la conciencia, apaciguada a menudo por un general escepticismo, de que es un gran absurdo y una superstición el creer que la educación de un pueblo tenga que ser tan predominantemente histórica como la actual; puesto que justamente los pueblos más poderosos en sus obras y actos vivieron de otro modo y educaron de otro modo a su juventud. Pero a nosotros nos conviene este calificativo de absurdos y de supersticiosos; así reza la objeción escéptica. A nosotros, los últimos llegados, los últimos y anémicos rebrotes de podero-

sas y alegres generaciones, en algún momento se nos tendrá que aplicar la profecía de Hesíodo: un día los hombres nacerán con los cabellos grises y Zeus destruirá esta generación tan pronto como ese signo sea perceptible a sus ojos.[52] Y es que la formación histórica es realmente también una especie de canosidad desde la infancia[53] y los que desde niños llevan tal signo tienen que llegar a la instintiva creencia de *la vejez de la humanidad*. A la vejez corresponde, efectivamente, una ocupación crepuscular, esto es, la mirada retrospectiva, el balance completo, la conclusión, la búsqueda de consuelo en lo ya sido, el recuerdo... en suma, la formación histórica. Pero el género humano es algo tenaz y perseverante y no quiere ser considerado desde perspectivas milenarias, ni desde cientos de miles de años en sus huellas —hacia atrás y hacia delante— es decir, *en modo alguno* quiere ser considerado, en su totalidad, a través del infinito punto atómico que es el hombre individual. ¿Qué significan algunos milenios (o, dicho de otro modo, el transcurso de treinta y cuatro vidas humanas consecutivas de sesenta años de duración cada una) para poder hablar, al comienzo de tal tiempo, de «juventud» o, al final, de «vejez de la humanidad»? ¿No se encuentra más bien, dentro de esta paralizante creencia en una humanidad ya moribunda, el malentendido, heredado desde la Edad Media hasta aquí, de una idea cristiano-teológica: el pensamiento del próximo fin del mundo, del temido y esperado juicio final? ¿No se disfraza acaso esa idea, en virtud de la intensificada necesidad histórica judicial, como si nuestro tiempo, el último de los posibles, estuviese autorizado a celebrar él mismo ese juicio universal sobre todo lo pasado, juicio que la creencia cristiana de ningún modo esperaba del hombre, aunque sí del «hijo del hombre»? Antaño, este *memento mori*, recordado a la humanidad tanto como al individuo, no sólo era una espina que atormentaba continuamente, sino la cima de la ciencia y conciencia moral medievales. El lema opuesto de los tiempos recientes, *memento*

[52] Nietzsche hace aquí una referencia al «mito de las edades» contenido en la obra *Trabajos y días* de Hesíodo (vss. 106-201), en *Obras y fragmentos* [trad. de A. Pérez], Gredos, 1978.

[53] Referencia al célebre de la *Filosofía del derecho* de Hegel: «La filosofía llega demasiado tarde para enseñarle al mundo lo que debería ser [...] Cuando se vuelve gris, una forma de vida ha envejecido ya: y con el gris no puede volverse joven otra vez, sino sólo ser comprendida. La lechuza de Minerva emprende su vuelo cuando las sombras del crepúsculo han caído» (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Francfort del Meno, Suhrkamp Verlag, 1970, pág. 28).

vivere,[54] suena, para decirlo abiertamente, todavía bastante tímido, no brota a voz en grito y tiene algo de insincero. La humanidad sigue firmemente asentada sobre este *memento mori* y lo delata a través de su necesidad histórica universal. El saber, pese a sus poderosos aletazos, no ha podido todavía lanzarse al aire libre; ha quedado un profundo sentimiento de desesperanza que toma ese matiz histórico que ha oscurecido ahora toda educación y formación superiores. Una religión que, de todas las horas de la vida humana, tiene a la última por la más importante, que predice la conclusión de la vida terrenal, que condena a todos los vivos a vivir en el quinto acto de la tragedia, estimula, en efecto, las fuerzas más profundas y nobles, pero también es enemiga de todo nuevo cultivo, de todo intento osado, del deseo libre y se opone a cualquier vuelo rumbo a lo desconocido, porque ella no sabe de amor ni de esperanza. Sólo contra su voluntad acepta el movimiento de lo que deviene, pero para apartarlo a un lado o sacrificarlo a tiempo como posible seducción de la existencia o engaño sobre su valor. Lo mismo que los florentinos hicieron bajo el influjo de las exhortaciones a la penitencia de Savonarola, cuando organizaron ese incendio sacrificial de cuadros, manuscritos, espejos y máscaras, lo quisiera hacer el cristianismo con cualquier cultura que incite a seguir aspirando y siga como lema ese *memento vivere*. Y cuando esto no es posible hacerlo por el camino correcto, sin rodeos, esto es, mediante prepotencia, lo logra asociándose con la formación histórica, la mayor parte de las veces incluso sin tener consciencia de ello; y, desde entonces, hablando su propio lenguaje, rechaza, encogiéndose de hombros, todo lo que deviene, extendiendo sobre ello el sentimiento de lo completamente tardío y epigonal, en una palabra, el sentimiento de la canosidad desde la infancia. Esa consideración profundamente austera y seria sobre el sin sentido de todo acontecer y sobre la situación de madurez, dispuesta para el juicio final del mundo, se ha volatilizado en la conciencia escéptica de que, en cualquier caso, es bueno conocer todo lo acontecido, porque es demasiado tarde para hacer nada mejor. Así convierte el sentido histórico a sus servidores en pasivos y retrospectivos; sólo cuando, por un olvido momentáneo, ese sentido se suspende, la fiebre histórica del enfermo se transforma en actividad; pero, tan pronto como la acción se suspende,

[54] Muy posiblemente Nietzsche recoge este lema del *Wilhelm Meister*, de Goethe, donde se expresa esta misma idea: «*Gedenke zu leben*» [¡No te olvides de vivir!]. *Vid.* nota 51.

la consideración analítica diseca la acción, impidiendo cualquier efecto influyente para despellejarla, finalmente, en «historia». En este sentido vivimos aún en la Edad Media: la historia no es hoy sino una teología encubierta, del mismo modo que la veneración con que el profano ajeno a la ciencia trata a la casta científica es una veneración heredada del clero. Lo que antes se daba a la Iglesia se da ahora, aunque en menor escala, a la ciencia. Pero si se da realmente algo, es a la Iglesia realmente a quien se debe, y no al espíritu moderno, que más bien, al lado de otros buenos atributos, es conocido por ser algo tacaño, ya que en lo referente a la noble virtud de la generosidad deja todavía mucho que desear.

Tal vez no guste esta observación, tal vez incluso se la subestime tanto como el intento de deducir nuestro exceso de historia de ese medieval *memento mori* y de la desesperanza que el cristianismo lleva en el corazón frente a todos los tiempos futuros de la existencia terrenal. ¡Que una explicación mejor sustituya la aquí presentada con ciertas reservas por mí! Hay que decir que el origen de la formación histórica —y de su íntima y radical contradicción contra el espíritu de un «tiempo nuevo», de una «conciencia moderna»— *tiene que* ser en justicia reconocido históricamente. La historia *tiene que* solucionar el mismo problema de la historia, el saber *tiene que* volver contra sí mismo su propio aguijón. Este triple *tiene que* es el imperativo del espíritu del «nuevo tiempo», si es que en éste realmente hay algo nuevo, poderoso, prometedor y original. ¿O acaso será cierto que nosotros, los alemanes, dejando de lado a los pueblos latinos, tenemos que estar condenados, en los asuntos superiores de la cultura, a ser siempre «epígonos» por la simple razón de que no *podríamos* ser otra cosa? Ejemplo de ello es la siguiente frase digna de reflexión pronunciada por Wilhelm Wackernagel:[55] «Nosotros, los alemanes, somos desde siempre un pueblo de epígonos; con todo nuestro saber superior y con nuestras creencias siempre somos sucesores del viejo mundo; incluso también los que se oponen hostilmente respiran continuamente, cerca del espíritu del cristianismo, el inmortal espíritu de la formación clásica. Y si alguien consiguiera separar estos dos elementos del aire vital que envuelven al hombre interior, no quedaría

[55] Heinrich Wilhelm Wackernagel (1806-1869) fue, junto a Jakob Grimm, uno de los germanistas de mayor importancia de su tiempo. La referencia puede provenir de *Abhandlungen zur deutschen Literaturgeschichte* (*Kleinere Schriften*, Bd. 2, hg. von Moritz Heyne, Leipzig, 1873).

ciertamente mucho para que su vida espiritual se extinguiera por ello». Pero aun cuando nosotros quisiéramos tranquilizarnos gustosamente con ser epígonos y descendientes de la Antigüedad, aunque nos decidiésemos sólo a aceptar esto en un sentido enfáticamente grande y serio y reconociésemos en este énfasis nuestro privilegio único y eminente, tendríamos necesariamente que preguntarnos, pese a todo, si debería consistir eternamente nuestro destino en ser *alumnos de una Antigüedad en declive*. Algún día, acaso, nos será permitido depositar, paso a paso, nuestra meta en un lugar más alto y más lejano; en algún momento deberíamos tener el derecho de concedernos el privilegio de haber recreado en nosotros mismos, por medio de nuestra historia universal, de manera tan fructífera y grandiosa, el espíritu de la cultura alejandrino-romana. De este modo, nuestra más noble recompensa sería la de imponernos ahora la tarea aún más poderosa de aspirar a retroceder más allá y detrás de este mundo alejandrino y buscar nuestros modelos por medio de una mirada valiente en el mundo originario de la Antigüedad clásica: el mundo de lo excelso, de lo natural y de lo humano. *Pero allí encontraremos también la realidad de una formación esencialmente ahistórica, una formación, pese a ello, o, mejor dicho, gracias a ello, rica y llena de vitalidad*. Aunque nosotros, los alemanes, no fuéramos otra cosa que epígonos, entendiendo por esto una formación semejante a una herencia de la que apropiarse, nada sería más grande y digno de nuestro orgullo que ser justamente epígonos y herederos.

Por todo ello, se debe decir esto y nada más que esto: que el pensamiento, a menudo desagradable, de ser epígono, puede, pensado desde un punto de vista superior, garantizar igualmente grandes efectos y un deseo de futuro repleto de esperanzas, tanto en el individuo como en un pueblo: en la medida que nosotros nos comprendamos efectivamente como herederos y descendientes de los padres clásicos y prodigiosos, viendo en ello nuestro honor y estímulo. Pero no, por consiguiente, como pálidos y anémicos últimos herederos *[Spätlinge]* de razas más poderosas que como meros anticuarios y sepultureros de dichas razas llevan una vida gélida. Tales últimos herederos viven, en efecto, una existencia irónica: la destrucción pisa los talones a su curso vital, se estremecen ante ésta cuando gozan del pasado, pues no son más que memorias vivientes, aunque, sin embargo, su recuerdo, sin herederos, no tiene ningún sentido. De este modo, les abraza la sombría sospecha de que su vida es injusta, puesto que ninguna vida venidera podría darles justicia.

Imaginemos que tales últimos herederos, de repente, cambian esta resignación por una insolencia mitad irónica, mitad dolida; pensemos que a voz en grito empiezan a proclamar que la raza está en su cenit, pues sólo ahora el saber se sabe a sí mismo y se ha revelado; entonces tendríamos un espectáculo que nos mostraría, como en un símbolo, el significado enigmático de una determinada filosofía muy conocida para la formación alemana. Creo que en este siglo no ha existido ninguna variación o giro peligroso de la formación alemana que no se haya vuelto peligroso a raíz de la influencia, hasta el momento enorme, de esta filosofía, la hegeliana. En realidad, paralizante y molesta es la creencia de ser un vástago tardío de los tiempos. Consecuencias terribles y destructivas tienen que aparecer cuando una creencia semejante, de repente, a través de un vuelco audaz, se diviniza como el verdadero sentido y fin de todo lo acontecido anteriormente, cuando toda la miseria conocida se eleva a la consumación y cumplimiento de la Historia universal. Semejante modo de considerar las cosas ha acostumbrado a los alemanes a hablar de «proceso universal» y a justificar su propia época como el resultado necesario de este «proceso del mundo». Tales consideraciones también han colocado a la Historia en un lugar hegemónico en lugar de otros poderes espirituales como son el arte y la religión, en la medida que representa la «dialéctica de los espíritus de los pueblos» y el «juicio universal».

Se ha llamado a esta Historia entendida hegelianamente, no sin cierta sorna, la marcha de Dios sobre la tierra, un Dios, sin embargo, que se ha fabricado, por lo demás, en la Historia. Pero este mismo Dios se ha hecho a sí mismo transparente e inteligible dentro de la sesera hegeliana y ya ha ascendido todos los posibles escalones dialécticos de su devenir hasta su autorrevelación: de modo tal que para Hegel el punto máximo y final del proceso universal coincidía con su propia existencia berlinesa. En realidad, Hegel habría tenido que decir que todas las cosas que vinieran detrás de él tendrían propiamente que valorarse sólo como mera coda musical del rondó histórico-universal; aún más exactamente: como algo superfluo. Ciertamente, él no lo dijo. Sin embargo, sí que implantó en las generaciones penetradas por su doctrina esa admiración por el «poder de la Historia», que, en la práctica, se transforma, a cada instante, en admiración desnuda por el éxito y conduce a la adoración divina a lo dado. Adoración a lo dado para la cual se ha ensayado, de modo general, la muy mitológica, y por lo demás, muy alemana, expresión de «amoldarse a lo

dado». Quien ya ha aprendido a doblar su espalda y asentir con la cabeza al «poder de la Historia», termina por otorgar finalmente un «sí» mecánico-chinesco a cualquier poder, sea éste sólo un gobierno, una opinión pública o una mayoría numérica, moviendo sus miembros exactamente al compás de cualquier «poder». Si cualquier éxito conlleva una necesidad racional, si todo acontecimiento es una victoria de la lógica o de la «Idea», entonces no nos queda otra opción que arrodillarnos y aceptar la escala de los «éxitos». ¿No existirían más mitologías dominantes? ¿Estarían las religiones a punto de extinguirse? ¡Mirad solamente la religión del poder histórico! ¡Prestad atención a los sacerdotes de la mitología de la Idea y sus rodillas desolladas! ¿No están todas las virtudes en el séquito de esta nueva fe? ¿O no se produce la anulación del sujeto cuando el hombre histórico se transforma en espejo objetivo? ¿No es acaso generosidad renunciar a todo poder en el cielo y en la tierra para adorar a cualquier poder como poder en sí? ¿No es acaso justicia tener siempre en las manos la balanza de las fuerzas, observando cuidadosamente de qué lado se inclina lo más fuerte y pesado? ¡Qué escuela de beneficios es tal consideración de la historia! Tomarlo todo objetivamente, no enfadarse por nada, no amar, comprenderlo todo...! ¡Qué suave y dúctil vuelve esto! Incluso cuando alguien que se ha formado en esta escuela se indigna y enfada en público es observado con complacencia, pues se sabe que sólo ha opinado artísticamente y que si es con *ira et studium* es, sin embargo, *sine ira et studio*.[56]

¡Qué tipo de pensamientos anticuados tengo frente a tal complejo de mitología y virtud en el corazón! Sin embargo, han de salir a la luz pública, aunque la mayoría se mofe de ellos. Así, pues, he de decir: la Historia recalca siempre: «eso fue una vez»; la moral dice: «no debéis» o «no deberíais haber hecho esto». De este modo se transforma la Historia en compendio de la inmoralidad de lo dado. ¡Cuánto se engañaría el que considerara la Historia como juez de esta inmoralidad de lo efectivamente dado! Por ejemplo, es ofensivo a la moral que un Rafael tuviera que morir a los treinta y seis años de edad. Un ser semejante no debería morir. Si queréis acudir en ayuda de la Historia, como apologistas de lo efectivamente dado, diréis: expresó todo lo que permanecía dentro de él; en una vida más larga, hubiera crea-

[56] En este caso Nietzsche nos remite (*sine ira et studio*: sin indignación ni compromiso) a la famosa frase de Tácito (*Annales*, 1, [trad. de J. L. Moralejo Famosa], Madrid, Gredos, 1980), que describía su aproximación a la historia romana.

do lo bello tan sólo como belleza idéntica y del mismo modo, no como una belleza nueva. Así sois vosotros, abogados del diablo, porque hacéis del éxito, del *factum*, vuestro ídolo, pese a que el *factum* siempre es estúpido y, en todos los tiempos, se ha parecido más a un becerro que a un dios. Como apologistas de lo dado, la Historia os susurra además ignorancia, pues sólo porque no sabéis lo que es una *natura naturans*[57] como Rafael, no hacéis nada por enteraros de lo que fue y no será más. Acerca de Goethe, últimamente alguien ha recientemente querido adoctrinarnos diciéndonos que llegó exhausto a los ochenta y dos años. Yo mismo aceptaría, sin embargo, con mucho gusto, algunos años del «exhausto» Goethe a cambio de un carromato repleto de existencias frescas y ultramodernas para tomar aún parte en diálogos como los que Goethe mantuvo con Eckermann,[58] y, de este modo, mantenerme a resguardo de todas estas doctrinas conformes a la época de los legionarios del momento. ¡Qué pocos tienen, frente a semejantes cadáveres, derecho a la vida! Que muchos vivan y esos pocos no vivan más no es más que una brutal verdad, es decir, una estupidez irremediable, un torpe «así es» frente al imperativo moral «así no debería ser». ¡Sí, frente a ese imperativo moral! Porque háblese de la virtud de la que se hable, ya sea la justicia, la generosidad, el valor, la sabiduría o la compasión del hombre, en todas partes éste es virtuoso en tanto que se rebela frente a ese poder ciego de los hechos, frente a la tiranía de lo real y se somete a leyes que no son las que rigen las fluctuaciones de la Historia. Nada así siempre contra las olas de la Historia, ya sea luchando contra esas pasiones que no son sino la inmediata estupidez de lo dado de su existencia u obligándose a la sinceridad, mientras la mentira teje a su alrededor sus brillantes redes. Si la historia no fuese más que «el sistema universal de la pasión y del error», el hombre tendría que leerla como Goethe aconsejó leer el «Werther»,[59] es decir, como si gritase: «¡Sé un hombre y no me sigas!». Afortunadamente, la Historia también conserva la memoria de los grandes luchadores *contra la Historia*, esto es, contra ese ciego poder de lo real, exponiéndose por ello, ella misma, a la acusación de destacar justo como naturalezas propiamente histó-

[57] Naturaleza creativa a diferencia de *natura naturata* o naturaleza creada.

[58] *Cf.* J. W. von Goethe, *Conversaciones con Eckermann*. *Vid.* nota 13.

[59] Nietzsche, claro está, se refiere aquí a la célebre novela de 1773 de Goethe: *Die Leiden des jungen Werthers* (1775) ([trad. de L. F. Moreno Claros] *Las penas del joven Werther*, Madrid, Gredos, 2002).

ricas aquellas que se preocupan muy poco por el «así es», para seguir más bien, con orgullo jovial, un «así debe ser». Aquello que les impulsa sin cesar no es el pensamiento de llevar su linaje a la tumba, sino de fundar uno nuevo. Y si han nacido ellos mismos como vástagos tardíos, existe también un modo de vivir que hace olvidar esto. Las generaciones venideras les conocerán como primicias.[60]

9

¿Es acaso nuestro tiempo una «primicia» semejante? En efecto, la vehemencia de su sentido histórico es tan grande y se expresa de un modo tan universal y absolutamente ilimitado que, por lo menos, en este punto, los tiempos venideros alabarán este carácter primerizo; en el caso de que haya todavía *tiempos venideros*, entendidos en sentido cultural. Precisamente a este respecto persiste una grave duda. Al lado del hombre moderno se encuentra su *ironía* sobre sí mismo, su conciencia de vivir en un estado de ánimo historicista y algo así como crepuscular: su miedo a no poder salvar completamente nada de sus esperanzas y fuerzas de su juventud en el futuro. Aquí y allá se llega incluso más lejos: al *cinismo*. Un cinismo que justifica la marcha entera de la Historia e incluso del desarrollo total del mundo para el propio uso del hombre moderno, es decir, como en el canon cínico: todo tuvo exactamente que ocurrir como justo es ahora y de ningún modo podría haber sido el hombre diferente a como ya es; frente a este imperativo, nadie puede rebelarse. En la complacencia de un cinismo semejante, se refugia el que no puede aguantar en la ironía. Además, el último decenio le ofrece una de sus más bellas invenciones de regalo, una fórmula redonda y completa de este cinismo; ésta alude a una determinada manera «conforme al tiempo» y completamente sin inconvenientes para vivir «la completa entrega de la personalidad al proceso del mundo». ¡La personalidad y el proceso del mundo! ¡El proceso del mundo y la personalidad de la pulga! ¿Estamos condenados a oír eternamente las hipérboles de todas las hipérboles: la palabra universo, universo, universo, cuando cualquiera, sin embargo, sinceramente, debería hablar del hombre, del hombre, sólo del hombre? ¿Herederos de los griegos y roma-

[60] Obsérvese cómo Nietzsche juega con los términos *Spätling* y *Erstling*.

nos? ¿Del cristianismo? Esto no es nada para esos cínicos, pero... ¡herederos del proceso del mundo, cúspide y meta del proceso del mundo! ¡Sentido y solución de todos los enigmas del devenir en general, expresados en el hombre moderno! ¡El fruto más maduro del árbol de la ciencia!... A esto lo llamo yo un sentimiento sublime. A través de esta imagen tienen que reconocerse los primerizos de todas las épocas, aunque hayan venido los últimos. Nunca voló tan lejos la disciplina histórica, aunque lo soñara; pues la Historia humana es ahora sólo la continuación de la Historia de los animales y plantas, incluso en las más oscuras profundidades del mar encuentra lo histórico-universal las huellas de sí mismo con mucosidad viviente. Sorprendida por el milagro del enorme camino que el hombre ya ha recorrido, la mirada vacila ante esta todavía sorprendente maravilla, ante el mismo hombre moderno que es capaz de comprender este camino. Se yergue éste, pues, desde la altura y orgulloso de sentirse en la pirámide del proceso del mundo y, colocando en lo más alto la clave de bóveda de su conocimiento, parece gritarle a la naturaleza que le está escuchando a su alrededor: «Estamos en la cima, somos la cima, somos la naturaleza consumada».

¡Tú deliras, orgullosísimo europeo del siglo diecinueve! Tu saber no ha llevado a la consumación de la naturaleza, sino que destruye la tuya propia. Mide sólo durante un instante tu altura como cognoscente en comparación con tu capacidad de actuar. Cierto, asciendes hasta los rayos del sol del saber hacia el cielo, pero también caes hacia abajo, hacia el caos. El modo que tienes de caminar, de escalar como cognoscente, es tu fatal destino. Tu suelo y todo terreno firme se retiran a lo incierto. No te quedan más apoyos en la vida, tan sólo telarañas desgarradas[61] que surgen cada vez que intentas aferrarte a algo con tu conocimiento. Pero dejemos de hablar en tono serio, pues es posible decir algo más jovial.

Todo este desgarramiento frenético y continuo, la descomposición de todos los fundamentos, su disolución en un devenir siempre fluido y disolutor, ese incansable empeño histórico de tejer e historiar todo aquello devenido del hombre moderno, esa gran araña crucera en los nudos de la red cósmica... esto puede ser ocupación y preocupación de los moralistas, de los artistas, de los piadosos, incluso de los hombres de estado. Pero hoy ello nos debe por una vez alegrar ya

[61] Temática ya abordada en TRA, cap. xv: «La red del hombre teórico».

que los vemos reflejados en el reluciente espejo mágico de un *parodista filosófico* en cuya cabeza el tiempo ha tomado por fin conciencia irónica de sí mismo llegando, en realidad, hasta «lo demencial», utilizando las palabras de Goethe. Hegel nos ha enseñado que «cuando el espíritu da un salto, los filósofos también estamos presentes».[92] Así nuestra época dio un salto a la autoironía, y ¡contemplad!: ahí estaba entonces presente K. von Hartmann para escribir su famosa filosofía del inconsciente;[93] o, dicho más claramente, su filosofía de la ironía inconsciente. Raramente se ha leído una invención más graciosa y una tontería más filosófica que la de Hartmann. Quien no ha sido ilustrado por él sobre el *devenir*, o, más aún, no ha llegado interiormente a este orden, no está, en verdad, todavía a punto y maduro para serlo. Principio y meta del proceso del mundo, desde los primeros escalones de la conciencia hasta el retorno a la nada, incluida la tarea exactamente determinada de nuestra generación con respecto al proceso del mundo, todo ello queda representado en torno a la ingeniosa e inventada fuente de inspiración del inconsciente iluminada en tono apocalíptico, e imitado con una seriedad tan engañosamente honrada, como si se tratara de una filosofía seria y no sólo de una broma. Toda esta serie de rasgos coloca a su creador como uno de los primeros filósofos parodistas de todos los tiempos. Rindamos sacrificio, pues, a su altar, dediquémosle a él, inventor de la verdadera medicina, un rizo de pelo, adoptando el modo de expresarse de Schleiermacher[94] para mostrar admiración. Pues, ¿qué medicina sería más eficaz frente al exceso de formación histórica que la parodia hartmanniana de toda la Historia universal?

Si se quisiera expresar abruptamente lo que Hartmann proclama desde lo alto de ese vaporoso trípode de la ironía inconsciente, habría que decir que, según su opinión, nuestro tiempo debe ser tal y como ya es, aunque la humanidad llegue así al más perfecto hastío existencial. Algo que, desde luego, aprobamos de todo corazón. Y es que toda esa espantosa osificación de la época, este febril chasquido de huesos —tal y como David Strauss nos ha descrito ya ingenuamente

[92] G. W. F. Hegel, *Einleitung in die Geschichte der Philosophie* [ed. Johannes Höffmeister], Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1966 ([trad. de Eloy Terrón] *Introducción a la historia de la filosofía*, Madrid, Aguilar, 1989).

[93] E. Von Hartmann: *Philosophie des Unbewussten*, Berlín, 1869.

[94] Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834), el importante teólogo y filósofo alemán e influyente pensador del protestantismo del siglo xix.

como la más bella realidad—[65] es justificada por Hartmann no únicamente desde atrás, *ex causis efficientibus*, sino incluso desde delante, *ex causa finali*.[66] Desde lo alto del día del juicio final nuestro pícaro ilumina con su rayo de luz nuestro tiempo y allí se encuentra con que éste ya es perfecto, pero perfecto, claro está, para el que quiera sufrir en lo posible toda esta indigestión vital y ansíe con avidez ese día del juicio final. Esto es lo que Hartmann denomina «la época de la humanidad», ese tiempo de vejez al que la humanidad ahora se aproxima. De su descripción se deduce que esta situación venturosa es concebida como una época donde no habrá más que «pura mediocridad» y donde el arte será lo que «para el corredor de bolsa berlinés es quizá, por la noche, la farsa», una época donde «el genio ha dejado de representar una necesidad de la época, porque esto significaría algo parecido a echar margaritas a los cerdos o quizá porque este tiempo haya progresado a una etapa cultural mucho más importante que la del nacimiento del genio». Es decir, en realidad, esa etapa del desarrollo social en la que todo trabajador «puede acceder a una confortable existencia con una jornada de trabajo que le permite suficiente ocio para su formación intelectual». ¡Oh, pícaro de todos los pícaros!, no expresas más que los anhelos de la humanidad del presente, pero sabes igualmente qué tipo de espectro se esconde detrás de toda esta vejez de la humanidad como resultado de esa formación intelectual encaminada a la pura mediocridad: el hastío. A la vista está la miseria, pero habrá mucha más miseria todavía, pues «a la vista está que el anticristo gana cada vez más terreno»; pero esto *tiene que* ser así, las cosas *tienen que* evolucionar en este sentido, porque con todo ello estamos en el buen camino... del hastío existencial. «Por ello, poderosos hacia adelante en el proceso del mundo como trabajadores en el viñedo del Señor, porque sólo el proceso es lo que puede conducir a la liberación.»[67]

¡El viñedo del Señor! ¡El proceso! ¡Hacia la liberación! ¿Quién no ve y escucha en estas palabras la formación histórica que únicamente conoce la palabra «devenir», tal y como se disfraza intencionalmente en esta deformidad paródica diciendo, a través de esta máscara grotesca, las cosas más disparatadas sobre sí misma? Porque, ¿qué exige

[65] Alusión a su primera intempestiva: *David Strauss, el confesor y el escritor*.
[66] «Causa eficiente», «causa final».
[67] Esta alusión hace referencia a la conocida parábola evangélica (Mt 20, 1-16) de «los trabajadores enviados a la viña» ya utilizada por Kant y Hegel.

realmente esta pícara llamada a los trabajadores en el viñedo? ¿En qué trabajo deben avanzar poderosamente? O, para decirlo en otras palabras, ¿qué cosa le queda por hacer a este hombre históricamente formado, que ha nadado y se ha ahogado en el río del devenir, al moderno fanático del proceso, para cosechar, finalmente, un buen día ese hastío, la deliciosa uva de ese viñedo? Digámoslo nosotros: no tiene otra cosa que hacer que seguir viviendo tal y como él ha vivido hasta ahora, amando lo que ha amado, odiando lo que ha odiado, leyendo lo que ha leído... Para él sólo hay un pecado: vivir de manera diferente a como hasta ahora ha vivido. Y cómo ha vivido hasta ahora nos lo dice con claridad meridiana esa conocida página impresa en grandes caracteres que ha sumido a esta muchedumbre de la formación «conforme al tiempo» en un ciego encantamiento y en un delirio loco, porque en estas frases creía leer su propia justificación y, en verdad, su justificación apocalípticamente alumbrada. Pues a cada individuo, el inconsciente parodista exigía «querer la total entrega de la personalidad al proceso del mundo, por su fin, por la liberación del mundo». Dicho en términos más claros y precisos: «la afirmación de la voluntad de vivir es proclamada provisionalmente como la única cosa razonable; pues sólo en la entrega total a la vida y sus dolores, aunque no a través de la renuncia cobarde personal y el abandono, puede hacerse algo por el proceso del mundo», «el anhelo del rechazo de la voluntad individual es no menos estúpido y vano, incluso más estúpido que el suicidio». «El lector que reflexione comprenderá, sin explicaciones añadidas, cómo se formaría una filosofía práctica organizada según estos principios, y cómo esta filosofía no puede contener desavenencias, sino sólo la reconciliación con la vida.»

¡El lector que reflexiona comprenderá...! ¿Y se podría malinterpretar a Hartmann? ¡Qué exageradamente gracioso es que se le malinterprete! ¿Deberían ser los alemanes actuales más sutiles? Un honrado inglés echa de menos en ellos «delicacy of perception», atreviéndose a decir, incluso, que «in the German mind there does seem to be something splay, something blunt-edged, unhandy and infelicitous».[68] ¿Contradiría esto el gran parodista alemán? Es cierto que, según su explicación, nos acercamos a «ese estado ideal», donde la

[68] «En el espíritu alemán parece haber algo sin gracia, de corte torpe, desmañado, impropio.»

raza humana hace su Historia conscientemente, pero, sin embargo, es evidente que aún estamos bastante alejados de ese ideal en el que la humanidad lea el libro de Hartmann conscientemente. Si acontece esto, entonces ningún hombre ya pronunciará de sus labios la palabra «proceso del mundo» sin sonreír, pues se tendrá presente aquel tiempo donde se escuchaba, difundía, combatía, veneraba, propagaba y canonizaba el paródico evangélico de Hartmann con toda la honradez de aquel «german mind» e, incluso, con la «torva seriedad de la lechuza», como diría Goethe. Pero el mundo tiene que seguir adelante, no puede alcanzarse soñando, hay que luchar por él, conquistar ese estado ideal, y sólo a través de la jovialidad puede descubrirse el camino de la liberación, la liberación de esa equívoca seriedad crepuscular de lechuza. Llegará el tiempo en que dejaremos sabiamente de lado todas esas construcciones de «procesos del mundo» o de la «Historia humana», un tiempo en el que no se considerará a las masas, sino de nuevo a los individuos, los cuales forman una especie de puente sobre la desértica corriente del devenir. Éstos, lejos de continuar ningún proceso, vivirán un presente intemporal, porque gracias a la Historia, que permite tal cooperación, viven como esa república de genios de la que hablaba Schopenhauer: un gigante llama a otro a través de los desiertos intersticios de los tiempos, y, serenamente, en medio de la ruidosa petulancia de enanos que gruñen debajo de ellos, continúa el diálogo de espíritus en las alturas. La tarea de la Historia consiste en ser la mediadora de éstos, prestando sus fuerzas y proporcionando cada vez más un lugar para la producción de grandeza. No, la meta de la humanidad no puede ubicarse en el final, sino sólo en sus más excelsos ejemplares.[69]

Frente a esto, nuestro alegre personaje responde lo siguiente con esa dialéctica sorprendente que es tan auténtica como admirables son sus admiradores: «De la misma manera que sería poco compatible con el concepto de evolución atribuir al proceso universal una infinita duración en el pasado, porque en ese caso toda evolución imaginable ya tendría que haber transcurrido, lo cual no es el caso (¡oh, pícaro!), de tal modo no podemos conceder al proceso una infinita duración en el futuro: en ambos casos se invalidaría el concepto de evolución hacia una meta (¡ah, otra vez pícaro!) y convertiría el proceso del universo en algo así como el tonel sin fondo de las Da-

[69] Referencia a la obra de Schopenhauer, *Neue Paralipomema*.

naides.[70] La completa victoria de lo lógico sobre lo ilógico (¡pícaro de pícaros!)[71] debe, sin embargo, coincidir con el fin temporal del proceso del universo, con el juicio final». No, espíritu claro y burlón; mientras lo ilógico reine como lo hace hoy en día, mientras, por ejemplo, pueda hablarse aún de «proceso universal» con el asentimiento general como tú lo haces, el día del juicio está todavía lejos, pues todavía existe en la tierra demasiada jovialidad, todavía florecen no pocas ilusiones, por ejemplo, la ilusión de tus contemporáneos respecto a ti; no estamos todavía maduros para ser arrastrados a tu nada, porque nosotros creemos que las cosas serán aún más alegres una vez que se empiece a comprenderte, a ti, inconsciente incomprendido. Pero si, a pesar de esto, tuviera que venir poderosamente el hastío, tal y como tú has profetizado a tus lectores, si tú tuvieses razón con tu descripción del presente y del futuro —y nadie como tú ha despreciado ambos, ni con tanta náusea—, entonces estaré preparado para votar con la mayoría de la manera por ti propuesta para que exactamente el próximo sábado a las doce de la noche se acabe tu mundo. Y que nuestro decreto concluya así: a partir de mañana el tiempo dejará de existir y no habrá más periódicos.[72] Tal vez no se produzca ningún efecto y hayamos decretado en vano. Bien, en ese caso al menos, nos quedará tiempo para realizar un bello experimento. Tomaremos una balanza y colocaremos sobre uno de los platillos el inconsciente de Hartmann y sobre el otro su proceso universal. Hay gente que cree que ellos pesarán lo mismo, pues en cada uno de los platillos quedaría igualmente una mala palabra y una buena broma. Una vez que hayamos entendido la broma de Hartmann, nadie usará sus palabras acerca del «proceso universal», como no sea bromeando. De hecho, ya es hora de entrar en batalla con un ejército entero de malicia satírica contra las aberraciones del sentido histó-

---

[70] Las Danaides, hijas del rey Dánao, fueron obligadas a casarse con sus primos de Egipto. En la noche de bodas, todas excepto una, Hipermestra, asesinaron a sus maridos por lo que se las condenó en el Hades a rellenar con agua por toda la eternidad un tonel agujereado. Este tema es tratado por Esquilo en la tragedia *Suplicantes*. También Schopenhauer realiza alguna referencia a este mito. Por último, en *De Rerum Natura* (III, 1007-1010), Lucrecio utiliza dicha imagen para expresar la angustia desenfrenada de la ambición en contraposición con la vida feliz epicúrea.

[71] Nietzsche aquí parafrasea un texto de la ópera *Barbiere de Rossini* (aquí se dice «barbero de todos los barberos»). He encontrado la referencia en C. P. Janz: *Friedrich Nietzsche*, vol. II, *op. cit.*, pág. 233.

[72] Juego de palabras entre *Zeit* [tiempo] y *Zeitung* [periódico].

rico, contra ese deleite excesivo en el proceso en detrimento de la existencia y de la vida, contra el desplazamiento irreflexivo de todas las perspectivas. Y nosotros siempre alabaremos al autor de la filosofía del inconsciente por ser el primero en lograr sentir con éxito lo ridículo de la representación del «proceso universal» y apreciarlo incluso más claramente a través de la peculiar seriedad de su presentación. ¿Para qué existe el «mundo»? ¿Para qué existe la «humanidad»? Éstas son preguntas que por ahora no nos interesan, a menos que queramos ser más alegres y joviales en el escenario del mundo que toda la presuntuosidad de esos pequeños reptiles llamados hombres. Por eso más bien pregúntate para qué existes tú, el individuo, y si nadie puede decírtelo, entonces intenta en algún momento justificar el sentido de tu existencia *a posteriori*, fijando una finalidad, una meta, un «para esto», un «para esto» elevado y noble. Y perece en el intento —yo no conozco que exista mejor finalidad de la vida que perecer intentando lo grande y lo imposible: *animae magnae prodigus*. Si, por otro lado, las doctrinas del soberano devenir, de la fluidez de todos los conceptos, tipos y especies, de la falta de toda diferencia cardinal entre hombre y animal —doctrinas que considero verdaderas a la vez que mortíferas— siguen siendo difundidas a la gente durante mucho más tiempo dentro del marco educativo actual, entonces nadie deberá sorprenderse si esa gente sucumbe a la estrechez y mezquindad, a la petrificación y al egoísmo, esto es, que se desintegren y dejen de ser personas. Puede entonces que surjan en la arena del futuro sistemas de egoísmos individuales, asociaciones con fines de explotación rapaz de no asociados u otras creaciones similares de vulgaridad utilitaria. Para comenzar a despejar el terreno de estas creaciones se siguen escribiendo y buscando las leyes de la Historia desde el punto de vista de las necesidades derivadas de las *masas*, esto es, según las leyes del movimiento de las capas arcillosas más bajas de la sociedad. Sin embargo, las masas sólo me parecen un modelo útil en tres sentidos. En primer lugar, como copias borrosas de los grandes hombres, aunque copias realizadas sobre un mal papel y con arquetipos ya gastados; en segundo lugar, como resistencia frente a lo grande; y, en último lugar, como instrumento de lo grande. Por lo demás, ¡al diablo con ellas y sus estadísticas! ¿Cómo que hay leyes en la Historia, según demuestran las estadísticas? ¿Leyes? Sí, pero lo que demuestran no es sino lo general y angustiosamente uniforme que es la masa. ¿Se deben llamar leyes a los efectos de la fuerza de la gravedad, la tontería, el remedo, el amor y el hambre?

De acuerdo, pero si admitimos esto, también tendremos que reconocer que en tanto que existen estas leyes en la Historia, no poseen ningún tipo de valor, no valiendo la Historia entonces para nada. Sin embargo, es precisamente este tipo de historia el que hoy en día es más apreciada: la que toma los grandes impulsos y fuerzas de las masas como el elemento histórico más importante y fundamental y considera a todos los grandes hombres sólo como su más clara expresión, burbujas que se van haciendo cada vez más visibles en la superficie de la marea. De ahí que la masa tenga que engendrar de sí misma lo grande, es decir, el orden del caos para, al final, naturalmente, terminar entonando un himno a la masa capaz de producir. Entonces se llama «grande» justo a todo aquello que ha movido durante mucho tiempo a esta masa y, como se dice, ha sido «un poder histórico». ¿No significa justamente esto confundir intencionalmente cantidad con calidad? Cuando una tosca masa ha encontrado algún pensamiento perfectamente adecuado, por ejemplo, un pensamiento religioso, lo defiende obstinadamente, y lo continúa arrastrando a través de los siglos, debe entonces el fundador y descubridor de ese pensamiento convertirse en alguien grande. Pero ¿por qué? Lo más noble y elevado no actúa completamente sobre las masas. El éxito histórico del cristianismo, su poder histórico, su tenacidad y perdurabilidad históricas, todo esto afortunadamente no demuestra nada en cuanto a la grandeza de su fundador, del mismo modo que tampoco, en el fondo, demostraría nada en su contra. Pero entre éste y ese éxito histórico se interpone una oscura y muy terrenal capa de pasiones, errores, avidez de poder y de gloria, de fuerzas del *Imperium romanum* que siguen actuando. Una capa, en definitiva, de la que el cristianismo ha recibido todo ese sabor y vestigio terrenal y que posibilitó su supervivencia en este mundo, ofreciéndole su estabilidad. Lo grande no debe depender del éxito. Demóstenes tuvo grandeza, pese a no tener éxito. Y los más puros y veraces partidarios del cristianismo han puesto más en duda y obstaculizado más que promovido su éxito terrenal, su llamado «poder histórico», pues solían ubicarse «fuera del mundo» sin preocuparse apenas por el «proceso de la idea cristiana». Por esta razón, la mayoría de ellos han permanecido completamente desconocidos y no mencionados en la historia. Dicho cristianamente: el diablo no es sino el regente y el maestro del éxito y del progreso; él es, en todos los poderes históricos, el poder propiamente hablando y por ello lo seguirá siendo en lo esencial, pese a que esto pueda sonar mal en los oídos de una época que está

acostumbrada a la divinización del éxito y del poder histórico. Pues ésta se ha ejercitado, efectivamente, en bautizar de nuevo a las cosas e, incluso, en cambiar de nombre al mismo diablo. Ésta es ciertamente la hora de un gran peligro: los hombres parecen estar a punto de descubrir que el egoísmo de los individuos, de los grupos o de las masas ha sido en todos los tiempos la palanca de los movimientos históricos. No sólo nadie se intranquiliza con este descubrimiento, sino que se decreta: «el egoísmo debe ser nuestro Dios». Con esta nueva fe se dispone con intencionalidad manifiesta a instituir la Historia futura sobre el egoísmo: debe ser sólo un egoísmo inteligente, uno que se imponga a sí mismo algunas restricciones con el fin de establecerse sobre una base duradera; un egoísmo que, por esta razón, estudie la Historia precisamente para aprender a conocerse en su modalidad no inteligente. En este estudio se ha aprendido que al Estado corresponde toda una particularmente importante misión dentro de este sistema universal de egoísmos a fundar: debe convertirse en el patrono de todos los egoísmos inteligentes para protegerlos con su poder militar y policial de todas las irrupciones de egoísmos no inteligentes. Para este mismo fin, se tendrá cuidado de cómo se introduce la historia —de los hombres y los animales— en estas peligrosas, y por tanto incultas, masas y capas populares trabajadoras, pues se sabe que un granito de formación histórica puede, en esta situación, destruir nudos y sordos instintos y deseos o encauzarlos hacia un egoísmo más refinado. *In summa*: ahora el hombre, según palabras de E. von Hartmann, puede pensar en «una instalación práctica y confortable mirando el futuro serenamente dentro de esta patria terrenal». El mismo escritor llama a este período: «la edad madura de la humanidad», burlándose con ello de lo que ahora se llama «hombre», como si bajo esta palabra sólo se entendiese este desilusionante egoísmo; luego, profetiza que después de tal «edad madura» vendrá además una correspondiente «edad anciana» que la completará. Profecía manifiestamente descalificadora a través de su burla de nuestros ancianos contemporáneos, pues habla de esa perspectiva madura desde la que éstos «rememoran todos sus desordenados sufrimientos desencadenados a lo largo de su vida pasada y comprenden la vanidad de las, hasta ahora, presuntas metas de sus esfuerzos». No nos engañemos: a esta madurez humana formada históricamente con este astuto egoísmo no corresponde sino una ancianidad que con repugnante avidez e indignidad se aferra a la vida e, incluso, un último acto en el que:

Concluye esta Historia singularmente cambiante
como segunda infancia, total olvido,
sin ojos, sin dientes, sin gusto ni nada.[73]

Pese a todo, dejemos de lado cualquiera de esos peligros que se ciernen sobre nuestra vida y nuestra cultura por el lado de estos repugnantes ancianos sin dientes y sin gusto, o bien por el de esos llamados «hombres» de Hartmann: contra ambos queremos con nuestra dentadura completa defender el derecho de nuestra *juventud*. Porque no nos cansaremos desde nuestra juventud de defender el futuro frente a esos iconoclastas esforzados en destruir las imágenes del futuro. En esta lucha tendremos que hacer una comprobación particularmente terrible: *que los excesos del sentido histórico que padece el presente se fomentan, animan y utilizan intencionalmente*. Se utilizan estos excesos frente a la juventud con el fin de domarla mediante esa general madurez viril del egoísmo, se los utiliza para destruir la natural resistencia de la juventud a esa iluminación transfiguración mágico-científica al servicio de ese egoísmo viril y, al mismo tiempo, pueril. Ya se sabe ciertamente lo que la historia es capaz de lograr en virtud de una cierta preponderancia, esto se sabe muy bien. Puede llegar a desarraigar los instintos más poderosos de la juventud: su fuego, su orgullo, el olvido de sí mismo, el amor...; puede llegar también a apagar el calor de su sentimiento de justicia, suprimir o reprimir lentamente la avidez de madurez por el ansia opuesta de convertirse en alguien rápidamente preparado, útil, productivo; puede también quebrar a través de la duda la sinceridad y audacia de los sentimientos; incluso es capaz de engañar a la juventud en aquello que es su más bello privilegio: su fuerza para implantar en sí, con plenitud de fe, una idea grande y hacerla brotar desde sí misma aún con más fuerza. Una cierta preponderancia de la historia es capaz de hacer todo lo que hemos dicho, pues este exceso desplaza sin cesar las perspectivas del hombre, transforma su horizonte y suprime esa atmósfera envolvente, sin permitir actuar ni sentir de nuevo *de manera no histórica*. Entonces, no le cabe otra salida que la de retirarse de esta infinitud del horizonte para, replegándose sobre sí mismo, encerrarse dentro del más pequeño recinto

---

[73] Referencia a la obra escrita por W. Shakespeare en 1599 *As you like it* ([trad. de Luis Astroria] *Como gustéis*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1948), acto II, escena VII.

egoísta y atrofiarse. Probablemente llegue a ser inteligente, pero nunca sabio. Ha dejado de dialogar consigo mismo para empezar a calcular y acomodarse a los hechos, no se subleva, parpadea y comprende la necesidad de buscar su propio provecho o el de su partido en las ventajas o desventajas de los demás; ha olvidado la vergüenza superflua y se acerca paso a paso a ese «hombre» y «anciano» de Hartmann. Además, *debe* llegar a convertirse en ellos, pues éste es, justamente, el sentido de la «completa entrega de la personalidad al proceso del mundo» que ahora se exige tan cínicamente (por su fin, por la liberación del mundo, como nos asegura ese pícaro de E. von Hartmann). Ahora bien, la voluntad y objetivo de esos «hombres», de esos «viejos» de Hartmann, difícilmente sera la liberación del mundo, pues ciertamente el mundo sería más libre si se liberase de estos hombres y ancianos. Porque entonces llegaría el reino de la juventud.

10

¡Al llegar a este punto, pensando en la *juventud*, gritó: ¡tierra!, ¡tierra!... ¡Basta ya de toda esa peregrinación extraviada y de esa búsqueda impetuosa a través de oscuros mares extraños! Ya se divisa en el horizonte una costa. No nos importa cómo ésta sea, pues tenemos que desembarcar. Y el peor puerto será siempre mejor que volver a dar tumbos en esa infinitud escéptica carente de esperanzas. Desembarquemos en tierra firme; ya más tarde encontraremos mejor puerto y facilitaremos el acceso a los que vengan después.

Peligroso y accidentado ha sido nuestro viaje. ¡Qué lejos estamos ahora de esa tranquila contemplación con la que al comienzo vimos nuestra nave hacerse a la mar! Siguiendo el rastro de los peligros de la historia, nos hemos encontrado a nosotros mismos expuestos de semejante modo a tales peligros; porque llevamos todavía en nuestro interior las mismas huellas de ese padecimiento que ha sobrevenido a los hombres de épocas recientes a causa del exceso de historia. Precisamente este ensayo manifiesta —no me lo quiero de ningún modo ocultar— en su crítica desmedida, en su humanidad inmadura, en el frecuente tránsito de la ironía al cinismo, del orgullo al escepticismo, justo su carácter moderno, el carácter propio de la personalidad débil. Aun así, confío en el poder inspirador que, a falta de un genio, conduce mi nave. Confío así en que la *juventud* me haya guiado correctamente al obligarme a *protestar contra la educación histórica de la ju-*

ventud del hombre moderno y a sostener la tesis de que el hombre debe aprender, saber todo, a vivir y utilizar la historia únicamente *al servicio de la vida aprendida*. Se tiene que ser joven para comprender esta protesta. Y, en realidad, dada la actual canosidad de nuestra juventud actual, hay que ser bastante joven para sentir contra qué se protesta realmente. En mi ayuda quiero tomar un ejemplo. En Alemania, no hace mucho más de un siglo, se despertó en algunos hombres jóvenes un instinto natural para lo que se llama poesía. ¿Se puede llegar a pensar quizá que las generaciones precedentes a su propio tiempo no hablaron de un arte que les resultaba extraño y antinatural? Se conoce lo contrario: que lucharon, escribieron y reflexionaron con todas sus fuerzas sobre la «poesía». Palabras sobre palabras, palabras, palabras... Este despertar a la vida de una palabra no trajo consigo la muerte de los creadores de palabras; en cierto sentido, viven aún; pues si, como Gibbon[74] dice, hace falta tiempo, pero mucho tiempo para que un mundo perezca, nada salvo el tiempo mismo, pero nada salvo mucho más tiempo, hará falta para que en Alemania, «el país del poco a poco», un falso concepto se desmorone. Sin embargo: ahora hay tal vez cien hombres más que hace cien años que saben lo que es la poesía. Tal vez cien años después habrá de nuevo cien personas más que habrán aprendido en este transcurso de tiempo lo que significa la cultura y que los alemanes hasta ahora no han tenido cultura, pese a todo lo que ellos puedan hablar y enorgullecerse. Éstos encontrarán la complacencia general de los alemanes en su «educación» justo tan increíble y estúpida como para nosotros el «clasicismo» reconocido hace tiempo de Gottsched[75] o la estimación de Ramler[76] como el Píndaro alemán. Quizás ellos juzgarán que toda esta cultura no ha sido más que una especie de saber sobre la cultura, aparte de un saber bastante falso y superficial. En realidad falso y superficial porque no sólo se sustentaba la contradicción entre vida y conocimiento, sino porque no se acertaba a ver lo característico de la formación de los pueblos de verdadera cultura, a saber: que únicamente de la vida puede crecer

[74] Posiblemente se refiera a la obra cumbre de este historiador: *La decadencia y caída del imperio romano,* Madrid, Turner, 1984. Nietzsche poseía entre sus libros también su *Autobiografía*.

[75] Johann Christoph Gottsched (1700-1766), teórico literario y crítico que introdujo los modelos del clasicismo francés al gusto germánico. Su obra más importante *Versuch einer kritischen Dichtkunst für Deutschen* se publicó en 1730.

[76] Karl Wilhelm Ramler (1725-1798), poeta alemán y director del Teatro Nacional.

y brotar la cultura, mientras que, entre los alemanes, se trata a ésta como una vulgar flor de papel, o se la recubre de azúcar convirtiéndola en mentirosa y estéril.[77] La educación de la juventud alemana, empero, proviene de este concepto de cultura mentiroso y estéril. ¿Su meta? Aparentemente pura y elevada, no es en absoluto el hombre formado para la libertad, sino el erudito, el hombre científico, en verdad el hombre científico que con mayor rapidez es utilizable y que se coloca alejado de la vida para reconocerla con claridad. ¿Y su resultado? Considerada desde el estricto punto de vista empírico, no es otro que la educación histórico-estética del filisteo, ese precoz charlatán de nuevos modos que divaga sobre el Estado, la Iglesia y el Arte, ese *sensorium* de miles de sensaciones, ese estómago insatisfecho que no sabe lo que es hambre ni sed de verdad. Que esta educación con esa meta y ese resultado es antinatural, esto lo siente sólo quien todavía no ha sido suficientemente preparado por ella, esto sólo lo siente el instinto de la juventud, porque ésta aún posee el instinto natural que esta educación destroza artificial y poderosamente. Pero quien por su parte quiera derrumbar esta educación, tendrá que hablar el lenguaje de la juventud, deberá iluminar la inconsciente resistencia de ésta con la luminosidad de los conceptos, así como conducirla a una conciencia que hable alto y fuerte. ¿Cómo logrará alcanzar tan extraño fin?

Sobre todo mediante la destrucción de esa superstición que cree en la *necesidad* de este proceder educativo. Parece como si no existiese ninguna otra posibilidad que no pasara por nuestra molesta realidad presente. Basta para ello examinar la literatura de enseñanza superior en las últimas décadas. Quien realice esta experiencia comprobará con indignante sorpresa cuán grande es, pese a todas las variaciones de las propuestas y la violencia de las contradicciones, la uniformidad de criterio con que se piensa la intencionalidad educativa en su conjunto y cómo su resultado hasta ahora, el «hombre culto», tal y como ahora se entiende, se acepta descuidadamente como el fundamento racional y necesario de toda educación futura. Ese monótono canon más o menos dice así: el hombre joven ha de comenzar con un saber acerca de la cultura, no simplemente con un saber de la vida y aún menos con la vida y la experiencia mismas. Y, en verdad,

[77] Alusión al prefacio del *Hiperión* de Hölderlin: «Quien se limite a aspirar el perfume de esta flor mía no llegará a conocerla, pero tampoco la conocerá quien la corte sólo para aprender de ella» ([trad. de J. Munárriz], Madrid, Hiperión, 1976, pág. 21).

este saber sobre la formación se inculca y administra al joven mediante la educación en el saber histórico. O lo que es lo mismo: llenando su cabeza con una enorme cantidad de conceptos sacados en su mayoría del conocimiento mediato de épocas y pueblos pasados, pero no de la intuición inmediata de la vida. Su deseo de experimentar algo por sí mismo y de sentir crecer dentro de sí un sistema vital relacionado con las propias experiencias queda en realidad aturdido y asimismo anestesiado por medio de esa exuberante ilusión, como si en unos pocos años fuera posible resumir dentro de uno mismo todas esas elevadas y extrañas experiencias de los tiempos pasados, por no decir de los tiempos más grandes. Se trata de ese mismo método que absurdamente conduce a nuestros jóvenes artistas todavía en formación por los museos y galerías de arte en lugar de conducirles al taller de un maestro y, sobre todo, al único taller de la única maestra real, la naturaleza. ¡Cómo si la transitoriedad de ese paseante por la historia del pasado pudiese penetrar en todas sus técnicas y sus artes, en su rendimiento vital! ¡Cómo si la vida misma no fuera una técnica que tuviera que ser aprendida y ejercitada a fondo, sin indulgencia y de modo continuo si no se quiere caer en la tontería y la charlatanería!

Platón consideraba necesario, que la primera generación de su nueva sociedad (en el Estado perfecto) fuera educada con la ayuda de una poderosa *mentira necesaria*.[78] Los niños debían aprender a creer que todos ellos ya durante un largo tiempo habían vivido soñando bajo la tierra, donde habían sido modelados y formados por el autor de la naturaleza. Imposible la rebelión contra el pasado, imposible oponerse a la obra de los dioses. Vale como ley inexorable de la naturaleza que quien ha nacido como filósofo tiene oro en el cuerpo; quien lo ha hecho como guardián, sólo plata; y quien lo ha hecho finalmente como trabajador, de hierro y bronce. Como no es posible mezclar tales metales, Platón explica que no debe ser posible tampoco perturbar el orden de las castas. La creencia en la *aeterna veritas* de este orden es el fundamento de la nueva educación y de ese Estado. No de otra manera cree el moderno alemán en la *aeterna veritas* de su educación y de ese tipo de cultura. Pero, sin embargo, esta creencia tiene que derrumbarse, de la misma manera que se hubiera desmoronado el Estado platónico si se colocase frente a esta mentira necesaria la *necesariedad de una verdad*; que el alemán no posee ninguna cul-

[78] *La República*, [trad. de Conrado Eggers], Madrid, Gredos, 1986, III, 414b-415c.

tura, porque su educación en el fondo se lo impide. Quiere la flor sin la raíz y el tallo, es decir, en vano.[79] Ésta es una verdad sencilla, desagradable y brutal, pero una verdad necesaria y justa.

Sin embargo, en esta verdad necesaria habrá de ser educada *nuestra primera generación*. Una generación que sin duda será la que más sufra, porque no tendrá más remedio que educarse a sí misma y, en cierto modo, contra sí misma, pues para obtener una nueva costumbre y una nueva naturaleza deberá desprenderse de su primera naturaleza y de sus primeras costumbres. De tal modo que podría decirse en castellano antiguo *Defiéndame Dios de my*, es decir, «que Dios me proteja de mí mismo», en realidad de mi naturaleza ya formada. Se tendrá que probar esta verdad gota a gota, como amarga aunque poderosa medicina, y cada individuo de esta generación habrá de superarse a sí mismo para formarse un juicio sobre aquello que como juicio general sobre todo su tiempo soportaría con más facilidad. Somos gente sin formación, aún más, estamos incapacitados para la vida, para el ver y oír justo y sencillo, para la comprensión feliz de lo más próximo y natural y por ahora no poseemos el fundamento de una cultura porque nosotros mismos no estamos convencidos de poseer dentro de nosotros una verdadera vida. Desintegrado y extraviado, dividida la globalidad de manera casi mecánica en un interior y en un exterior, rebosante de conceptos como dientes de dragón, conceptos que engendran a su vez dragones conceptuales, además aquejado de la enfermedad de las palabras y sin poder confiar en cualquier sensación propia todavía no traducida en palabras..., tal vez como semejante inhóspita y carente de vida fábrica de conceptos y de palabras tenga más el derecho de decir de mí *cogito, ergo sum*, pero no *vivo, ergo cogito*. Así se me asegura el «ser» vacío, no la «vida» verde y plena. Mi sensación originaria me garantiza sólo que soy un ser pensante, no que soy un ser viviente; que no soy un *animal*, sino un *cogito*. ¡Dadme primero vida, y os crearé a partir de ella una cultura! —Así grita cada uno de los individuos de esta primera generación, un grito en el que se reconocerán todos ellos. ¿Quién les regalará esta vida?

Ningún Dios ni tampoco ningún ser humano, sino sólo la propia *juventud*. ¡Romped sus cadenas y habréis liberado con ellas a la vida! Ésta tan sólo ha permanecido oculta, en una cárcel, todavía no se ha corrompido ni extinguido —preguntaros a vosotros mismos!

---

[79] *Vid.* nota 77.

Pero esta vida liberada de sus cadenas está enferma y tiene que curarse. Padece de muchas dolencias y no sólo sufre del recuerdo de sus cadenas, padece —y esto es lo que aquí nos interesa— de una *enfermedad histórica*. El exceso de historia ha debilitado la fuerza plástica de la vida, porque ha dejado de comprender el servicio del pasado como un alimento vigorizante. La dolencia es terrible y, sin embargo, si la juventud no poseyese el don clarividente de la naturaleza, nadie sabría que se trata de una dolencia y que se ha ido perdiendo un paraíso de salud. Esta misma juventud adivina también, a través del clarividente instinto de esta misma naturaleza, cómo este paraíso puede ganarse de nuevo; conoce los bálsamos y medicamentos frente a esta enfermedad histórica. ¿Cómo se llaman estas medicinas?

No nos sorprendamos si son los nombres de venenos. Los medios contra lo histórico se llaman *lo ahistórico* y *lo suprahistórico*. Con estos nombres retrocedemos de nuevo a los comienzos de nuestra consideración y su calma inicial.

Con el término de «lo ahistórico» designo el arte y la fuerza de poder *olvidar* y encerrarse en un *horizonte* determinado; llamo, por otro lado, «lo suprahistórico» a los poderes que desvían la mirada de lo que meramente deviene, dirigiéndola a lo que da a la existencia el carácter de lo eterno e idéntico, hacia el *arte* y la *religión*. La ciencia —es la que hablaría de venenos— aprecia en esa fuerza y en estos poderes fuerzas y poderes contrarios, pues ella sólo considera las cosas en virtud de su verdad y corrección. La consideración científica ve en todas partes algo que deviene, algo que es histórico, pero no algo que «es», algo eterno; vive, por consiguiente, tanto en una contradicción intrínseca con los poderes eternizantes del arte y de la religión, como odia el olvido, la muerte del saber; busca así superar todo aquello que limita el horizonte, mientras arroja al hombre al infinito e ilimitado mar de olas luminosas del devenir conocido.

¿Puede el hombre vivir así? Del mismo modo que las ciudades quedan desiertas y se derrumban en los movimientos sísmicos, y el hombre construye fugazmente y con miedo su casa sobre terrenos volcánicos, así la vida misma se destruye, debilitándose y desmoralizándose cuando el *terremoto conceptual* provocado por la ciencia quita al hombre el fundamento de toda su seguridad y tranquilidad, toda su creencia en lo que persiste y es imperecedero. ¿Debe dominar la vida sobre el conocimiento o el conocimiento sobre la vida? ¿Cuál de los dos poderes es el superior y decisivo? Nadie ha de dudar: la vida es el poder máximo, dominante, porque un conocimiento que destruye

la vida acabaría consigo mismo. El conocimiento presupone la vida, tiene su interés también en la conservación de la vida, como todo ser lo tiene en su propia subsistencia. Así pues, la ciencia necesita una dirección y vigilancia superiores: *una doctrina de la salud de la vida* ha de colocarse justo al lado de la ciencia. La tesis de esta doctrina de la salud rezaría así: lo ahistórico y lo suprahistórico son los medios naturales contra la invasión de lo histórico en la vida. Es probable que nosotros, los enfermos históricos, tengamos que padecer también estos antídotos. Pero que podamos llegar a padecerlos no demuestra nada contra la corrección de la terapia elegida.

Y aquí reconozco la misión de esa *juventud*, esa primera generación de luchadores y matadores de serpientes que marcha delante de una cultura y humanidad más feliz y bella, que no tiene de esta dicha futura y de esta belleza más que la promesa de un presentimiento. Esta juventud padecerá tanto del mal como de los antídotos, pero, pese a esto, creerá poder esforzarse en una salud más poderosa y, en general, en una constitución más natural que su generación precedente, los «hombres» doctos y «ancianos» del presente. Su misión es, sin embargo, quebrantar los conceptos que ese presente tiene de «salud» y «enfermedad» y producir mofa y odio contra esos híbridos monstruos conceptuales. El signo y garantía de su propia poderosa salud debe ser justamente esto: que ella, esta juventud, para definir su esencia, en efecto, no pueda utilizar ningún concepto, ninguna consigna partidaria de uso que circule como moneda de cambio conceptual del presente, sino que trate de convencerse de ese sentimiento vital cada vez más elevado existente en todas sus horas buenas y de ese poder que dentro de ella actúa luchando, eliminando y dividiendo. Se puede discutir que esta juventud posea ya tal formación, pero ¿para qué juventud esto sería un reproche? Cabe reprocharle desmesura e inmadurez, pero ella no es aún lo suficientemente vieja y sabia para resignarse. Ella no necesita fingir defender una formación completa, pues disfruta de todos los consuelos y privilegios de la juventud, sobre todo de la valiente y atropellada sinceridad y del apasionado consuelo de la esperanza.

Sé que estos esperanzados entenderán íntimamente todas estas generalidades y que traducirán su propia experiencia en una doctrina personalmente entendida. Que los demás se contenten mientras tanto en no percibir nada salvo recipientes ocultos que bien podrían estar vacíos hasta que un buen día comprobasen sorprendidos con sus propios ojos que esos recipientes están repletos y que los ataques,

exigencias, impulsos vitales y pasiones que permanecen encajonados en estas generalidades no podían permanecer durante mucho más tiempo ocultos. Remitiéndome a todos aquellos que dudan en este tiempo que saca todo a la luz, me dirijo, para concluir, a esa sociedad de esperanzados para contarles por medio de un símbolo el camino y la evolución de su acceso a la salud, su liberación de la enfermedad histórica y, con ello, de su propia historia hasta llegar a ese punto donde ellos vuelvan a estar de nuevo sanos, a practicar de nuevo la historia y a servirse del pasado bajo el dominio de la vida en ese triple sentido: monumental, anticuaria y críticamente. En ese momento serán menos sabios que los «cultos» del presente, porque ellos habrán desaprendido mucho y perdido incluso todo el placer que es objeto de curiosidad de estos «cultos». Lo que les caracteriza precisamente, desde el punto de vista de los cultos, es su «falta de formación», su indiferencia y reserva frente a muchas cosas famosas, incluso frente a lo considerado de gran valor. Pero ellos son, en ese momento final de la curación, de nuevo *hombres*, han dejado de ser meros agregados humanos —¡lo que ya es algo! Aquí hay de nuevo esperanzas. ¿No se alegra vuestro corazón, esperanzados?

¿Y cómo llegaremos a esta meta?, os preguntaréis. El dios délfico os llama ya por medio de su sentencia al comienzo del viaje hacia vuestra meta: «Conócete a ti mismo». Se trata de una sentencia difícil, porque ese dios «no oculta ni proclama nada, no hace más que indicar», como decía Heráclito. ¿Adónde apunta?

Hubo siglos en los que los griegos se encontraron con un peligro semejante al que nosotros hoy nos encontramos, a saber: el de perecer por la inundación de lo extraño y pasado en la historia. Sin embargo, nunca vivieron en orgullosa inaccesibilidad: su «cultura» fue más bien durante mucho tiempo un caos de formas extranjeras, semíticas, babilónicas, lidias, egipcias; y su religión, una verdadera lucha de dioses de todo Oriente. Más o menos como ahora es la «cultura» alemana y la religión son un caos de todo lo extranjero y de todo lo anterior. Pese a ello, la cultura helénica no se convirtió en un mero agregado de cosas dispersas, gracias, principalmente, a la máxima apolínea. Los griegos aprendieron poco a poco a *organizar el caos*, de modo que, reflexionando sobre sus auténticas necesidades y sobre sí mismos, de acuerdo con la doctrina délfica, dejaron que sus necesidades aparentes se extinguieran. De este modo, tomaron posesión de sí mismos. No permanecieron mucho tiempo siendo los abrumados herederos y epígonos de todo el Oriente, sino que, tras una ardua lu-

cha consigo mismos, por medio de la interpretación práctica de esta máxima, llegaron a ser enriquecedores y acrecentadores del tesoro heredado, pero también primerizos y modelos de todas las civilizaciones posteriores.

He aquí todo un símbolo para cualquier individuo como nosotros: cada cual ha de organizar el caos que lleva dentro de sí, para llegar a reflexionar sobre sus auténticas necesidades. Su honestidad, su carácter verídico y competente se tiene que oponer en algún momento a esa actitud que siempre y solamente repite al hablar, aprender y reproducir. Se empezará, por fin, a comprender que la cultura aún puede ser algo muy diferente a la *decoración de la vida*, es decir, en el fondo, siempre ese continuo fingimiento e hipocresía. Porque todo adorno oculta lo que se adorna. De este modo, se revelará el concepto griego de cultura —en contraposición al romano—, el concepto de cultura como una nueva y mejorada *physis*, sin interior ni exterior, sin fingimiento ni convencionalismo; la cultura como homogeneidad entre vida, pensamiento, apariencia y voluntad. Así se aprenderá por propia experiencia que aquello que permitió a los griegos la victoria sobre las otras culturas fue la fuerza superior de su naturaleza *moral*, y que ese aumento de veracidad tiene que ser también una exigencia preparatoria de la *verdadera* formación, aunque esta veracidad en ocasiones pueda perjudicar seriamente a toda esa «cultería» que actualmente acapara el respeto de momento y pueda incluso proporcionar la caída de toda esa cultura decorativa.